فلسفة هيجل

ولترستيس

فلسفة هيجل

ترجمة

دكتور
إمام عبد الفتاح إمام
كلية الآداب - جامعة عين شمس

تقديم

الدكتور زكي نجيب محمود

دار الثقافة للطباعة والنشر
بالقاهرة
١٩٧٥

تقــديم

بقلم : **الدكتور زكى نجيب محمود**

يوم أذكره

ما زلت أذكر ذلك اليوم البعيد ذكراً ناصعاً وكأنه الأمس القريب.. كان يوما إبان المرحلة الأخيرة من مراحل الحرب العالمية الثانية ، وكانت ساعة النهار بعد فترة الغداء بقليل ، وكان المكان غرفــة المكتبة الخاصة بقسم الفلسفة من « الكلية الجامعة » بجامعة لندن ..

كانت سماء لندن ـــ كعادتها ـــ رمادية اللون بغيمها الكثيف ، فكانت إضاءة المصابيح داخل المكتبة قوية لتعويض القارئين عن عتمة الجو .. جلست على مقعد تعودت الجلوس عليه ، وكذلك تعود الآخرون ، فمهما ازدحمت غرفة المكتبة بالمطالعين ، وجدت المقعد خالياً ينتظر صاحبه ، أو ربما كان التعليل الأصح ، هو أنى كنت عادة أول الزائرين صباحا ، وآخر المغادرين مساء .

جلست يومئذ ، والكتاب الذى لبثت أدرسه طوال أسبوعين ، مفتوح أمامى ، وعلى يمينى كراسة المذكرات . وفى يدى القلم ؛ أتدرى أى كتاب كان

ذلك الكتاب فى اليوم البعيد الذى أستعيد الآن ذكراه ؟ إنه « فلسفة هيجل » تأليف « و . ت . ستيس » .

كان الألمان — فى تلك المرحلة الأخيرة من مراحل الحرب — يمطرون بلاد الانجليز بصفة عامة ، ويمطرون مدينة لندن بصفة خاصة ، بوابل متلاحق من صواريخ « ف ٢ » فكنا عندئذ لا ندرى متى تنزل الصاعقة من سمائها وأين؟ قد تنزل على بعد أمتار منك وأنت نائم فى عمق الليل ، وأنت على مائدة الطعام، وأنت سائر فى الطريق ، وأنت تستمع إلى محاضرة ، وأنت جالس فى المكتبة... وقد كنت يوما فى هذه الحالة الأخيرة .

وكان العرف السائد بين القوم ، يحرم على المرء أن يغير من نفسه شيئاً إذا ما سمع دوى الصاروخ على مقربة منه .. فامض فى عملك كما كنت قبل أن تسمع: لا كلمة تزيد أو تنقص ، لا دهشة ، لا طرفه عين !

قلت إنى كنت ساعتئذ فى مكتبة الجامعة أدرس كتاب « فلسفة هيجل » ، وهو كتاب عثرت عليه فوق الرف — ورفوف المكتبة مكشوفة — فقرأت منه فقرة أو فقرتين وأنا واقف بجوار الرف ، ووجدته بالنسبة إلى هدفى كنزا نفيسا ؛ ولقد كنت على علم سابق بالمؤلف وطريقته فى الكتابة ، ولعله هو الرجل الذى أدخلنى رحاب الفلسفة جادا ، بعد أن قضيت بضع سنين أتجول فى تلك الرحاب لاهيا : فهو هو صاحب كتاب « الفلسفة اليونانية » الذى وقعت عليه فى أول الشباب ، ووجدته كيف وجدته ، فجعلته محوراً لما أصدرناه بعدئذ فى العربية بعنوان « قصة الفلسفة اليونانية » — أنا والأستاذ المرحوم أحمد أمين .. أصدرنا كتاب قصة الفلسفة اليونانية منذ أربعين سنة (سنة ١٩٣٥) ولقد جاء كتابنا العربى — كما يقال لى — غاية فى الوضوح ؛ أفلا يكون وضوحنا مستمداً من وضوح الكتاب الذى اعتمدناه أساسا لعملنا ؟

ولم يخب ظنى هذه المرة ، إذا وجدت صاحبى «ستيس» على وضوحه الناصع فى كتابه « فلسفة هيجل » كما عهدته فى كتابه الأول « الفلسفة اليونانية» فانكببت على « فلسفة هيجل » انكباب الدارس الذى أراد أن يجرى مادة الكتاب فى عروقه وشرايينه ؛ وبينما البصر مثبت على صفحات الكتاب ، والقلم فى يدى يخط فى كراسة المذكرات نقاط الطريق ، دوى الصاروخ على بعد منا لا يزيد على خمسين متراً ، إذ نزل على قبة البناء الأوسط ، وهو يلى الجناح الذى كان به قسم الفلسفة ومكتبته ؛ نزل على القبة فشطفها وتركها منقورة كأنها قشرة البيض.. لكننى - كغيرى — لم أحول بصرى عن وجهته ، ولم أسقط القلم من يدى ، كأن الصوت الذى صم الآذان لم يكن شيئا .

وإنى لأذكر كيف تمنيت يومئذ — كأنى حسبت فى أعقاب الصاعقة المدوية أن السماء قد فتحت أبوابها للدعاء — تمنيت يومئذ أن يجد ذلك الكتاب الممتاز دارساً عربياً قادراً ينقله إلى اللغة العربية ؛ فهل علمت ساعتها أن الأمنية العزيزة سوف تتحقق ولو كان ذلك بعد ثلاثين عاماً ؟

أى والله ! لقد تحققت أمنيتى على يدى الابن الزميل الصديق الدكتور إمام عبدالفتاح ، وهو من هو : ثبات قلم ، وقوة فكر ، وعمق درس ، وجدية نظر .

أسأل الله له التوفيق ، لنظل ننعم بثمار جهوده العلمية الغزيرة .

الجيزة فى نوفمبر ١٩٧٤

زكى نجيب محمود

تصدير

غايتى الأولى من هذا الكتاب أن أضع بين يدى طلاب الفلسفة ، شرحاً مكتملا لمذهب هيجل فى مجلد واحد ، وليس هناك كتاب فى لغتنا ، فيما أعلم ، يحقق هذه الغاية . وإنما هناك كثيرة من الكتب تشرح المنطق فى تفصيل أو إيجاز ؛ وهناك كتب أخرى كثير تدرس جوانب معينة فى فلسفة هيجل : كالأخلاق ، أو الجمال .... إلخ كما أن هناك كتباً تشرح المبادىء العامة فى فلسفته دون أن تتعرض بالتفصيل لألوان الاستنباط ، ثم هناك ، أخيراً ، كثير من الكتب فى نقد هذه الفلسفة . لكن القارىء الانجليزى ، مع دراسته لجميع هذه الكتب الشارحة أو الناقدة ، لا يستطيع أن يخرج فى النهاية بنظرة متكاملة ومرتبطة عن مذهب هيجل. وهو ان هرب من الشراح والمفسرين ، ولجأ إلى كتابات هيجل نفسه ، فسوف نواجهه مهمة عسيرة عسراً شديداً هى : هضم نحو عشر أو اثنى عشر مجلداً — على الأقل — قبل أن يتمكن من تحصيل فكرة متكاملة من المذهب كله (وحتى فى مثل هذه الحالة ، فإنه لا يكون ، بالطبع ، قد قرأ جميع مؤلفات هيجل) .

وكتابنا هذا يتضمن فى الجزء الأول منه شرحاً وتفسيراً للمبادىء العامة ، وهو يعرض ، فى الأجزاء التالية ، استنباط المذهب كله فى شىء من التفصيل ،

باستثناء فلسفة الطبيعة التى عرضناها عموماً فى شىء من الإيجاز . وهذا الاستثناء له مبررات وأسباب معينة ذكرناها فى مكانها المناسب[1] وملخص هذه الأسباب أنه لا يوجد الآن طالب يحتاج إلى العلم بتفاصيل فلسفة الطبيعة التى عفى عليها الزمان فأصبحت بغير قيمة تذكر .

ويبدو لى أن وضع الدراسات الهيجلية فى جامعاتنا ، وضع غير مرضى على الأطلاق : فالطالب الذى يحصل على درجة الشرف فى الفلسفة يكون عادة قد حصل قدراً لا بأس به من المعرفة عن كانط يقوم على الدراسة الفعلية لمؤلفات هذا الفيلسوف ، ولكن معرفته بهيجل تظل محدودة لا تتجاوز دائرة الأفكار العامة التى يقف عليها خلال المحاضرات . ويجب علينا ألا نعجب من ذلك فسنى دراسته لا تكفى لأن تحمله على معرفة أى جانب ذى قيمة من مؤلفات هيجل . وليس ثمة كتاب يعطيه عرضاً شافياً للمذهب كله فى حيز معقول . ولو استطاع كتابنا هذا أن يعالج هذا الوضع ، فسوف يكون لوجوده ما يبرره .

ومن ثم فهذا الكتاب هو أولا شرح ، لكنه فى نفس الوقت نقد ، فالشرح يتضمن التفسير ، والتفسير يتضمن النقد . وفضلا عن ذلك فقد سقت فى مواضع كثيرة نقداً للاستنباط التفصيلى للأفكار عند هيجل . وإن كنت لم أقدم هذا النقد فى عرض منظم ، كما هى الحال مثلا فى كتاب دكتور مكتجارت « شرح على منطق هيجل Dr McTaggart : Commentary on Hegel's Logic (بالنسبة للمنطق وحده) . لأن مثل هذا العمل سوف يزيد جداً فى ضخامة الكتاب الذى يأخذ على عاتقه شرح المذهب كله : كما أنه سوف يغير كذلك طابعه العام تماما ولهذا

---

(١) انظر فيما بعد فقرة رقم ٤٣٥ :

فقد كان المبدأ الذى سرت عليه هو أن أقدم للقارىء النقد الذى يبدو ضروريا لكى يجعل فكر هيجل واضحاً أمام ذهن دارس هذه الفلسفة . وبالتالى فكلما شعر القارىء أنى ذكرت برهاناً من البراهين الهجلية وتركته بلا شرح أو تعليق فلا يظن أن ذلك يعنى أنى أنظر إلى هذا البرهان على أنه فوق النقد فلا شك أن الجزء الثالث الذى يعرض « فلسفة الطبيعة » يتضمن نقداً أكثر وشرحاً أقل من الأجزاء الأخرى . وهذا أمر لا مندوحة عنه لأن طريقة انتقال هيجل من المنطق إلى الطبيعة غامضة غموضاً عميقاً ؛ فضلا عن أنها كانت النقطة التى وجهت منها أكثر الهجمات المركزة ضد هيجيل . غير أنى لم أستطع أن أقتنع بوجهات النظر التى عبر عنها عدد كبير من النقاد ، ابتداءمن شلنج Schelling حتى بروفسر برنجل باتيسون Pringle - Pattison — وهى الآراء التى أصبحت الآن معروفة وشائعة ، ومن هنا فقد كان على أن أحاول العثور على حل خاص بى .

ان وعورة كتابات هيجل مشهورة جداً ؛ ولهذا فقد حاولت التبسيط بصفة خاصة ؛ حتى أن الطالب الذى لا يستطيع أن يقرأ مؤلفات هيجل ، سوف يجد هنا — أو هذا ما أتعشمه — كل أفكار هيجل الأساسية معروضة فى سهولة ويسر بقدر المستطاع . أما الطالب الذى يشعر بأن لديه استعداداً لقراءة النصوص الأصلية لهيجل ذاتها ، فإنه إذا ما قرأ كتابنا هذا جنباً إلى جنب مع الاستنباطات الهجلية الأصلية ، فإنى واثق أن كثيراً من الصعوبات سوف تتضح أمامه . فإذا كانت هناك طريقتان لمحاولة تبسيط الفكرة الصعبة : **الأولى** : هى امعان التفكير فيها وتقليب النظر ، ثم شرحها فى عبارة سهلة . **والثانية** : هى إغفال التصورات الصعبة ، أو تشويهها وتجريدها من عمقها ، ثم جعلها سطحية بحجة التبسيط — فقد وضعت نصب عينى الطريقة الاولى كمثل أعلى وتجنبت

الطريقة الثانية ، أما مدى نجاحى أو فشلى فى ذلك فهذا أمر ليس لى بالطبع أن أحكم فيه .

لقد أفاض الكتاب المحدثون فى شرح الجانب الابستمولوجى للمنطق بصفة خاصة ، ومالوا إلى إهمال الجانب الانطولوجى وإن كنت قد ركزت فى هذا الكتاب ، أحياناً ، على الجانب الانطولوجى للمنطق فذلك لسببين : **الأول** : أنه يبدو لى أن الجانب الانطولوجى جانب بارز جداً فى ذهن هيجل ، ولقد تصورت أن من واجبى أن أحاول عرض فلسفته كما يراها هو ، وتلك مجرد أمانة تاريخية . والسبب **الثانى** : أنه حتى إذا ما كان تقديرنا للدراسات الانطولوجية قد هبط كثيراً فى الوقت الحاضر ، فإن هذا الوضع لا يمكن أن يستمر طويلا ؛ ذلك لأن الرغبة فى النفاذ فيما وراء الظاهر للوصول إلى الحقيقة الداخلية للأشياء يمثل سمة دائمة الروح البشرى ، وحاجة لا تمحى من حاجات هذه الروح .

ومعالجتى للفلاسفة السابقين على هيجل — لاسيما الإغريق — تحتاج إلى إيضاح . فلقد كنت أميل بصفة مستمرة لا إلى دراسة هؤلاء الفلاسفة القدامى أنفسهم ، وإنما كنت أتجه إلى دراسة الطريقة التى أثروا بها فى فكر هيجل ، وما وجده هيجل فى فلسفتهم من مادة لمذهبه هو ؛ ومن هنا فقد كانت النظرة التى عرضنا بها هؤلاء الفلاسفة هى ، بالضرورة ، النظرة الهيجلية إليهم . أما مدى صحة هذه النظرة من الناحية التاريخية فتلك مسألة أخرى . فلقد أدت الدراسات اليونانية الحديثة إلى شن مجموعة من الهجمات ضد وجهات النظر القديمة . وحتى فيما يتعلق بكانط وفكرته الشهيرة عن الشىء فى ذاته ، فقد تكون هناك شروح وتقديرات أخرى غير التى ذكرتها .

بقى أن نقول أن تركيز فكر معلم عظيم (مثل هيجل) فى حيز ضيق ، لا بد

بالضرورة أن يتضمن قدراً من الاجحاف به . وأنا أدرك ذلك بصفة خاصة فى مجالى : فلسفة الفن ، وفلسفة الدين ، على نحو ما عرضتهما فى هذا الكتاب . فقد خلّف لنا هيجل فى هذين المجالين ثروة هائلة حتى أن الفصول التى اضطررت فيها إلى تلخيص هذين المجالين ، مع أنها حوت فيما أعتقد ، المبادىء الأساسية ، فيهما، فإنها لا يمكن أن تعطينا سوى فكرة ضئيلة عن هذه المجالات الشاسعة التى ارتادها هيجل ، أو عن الثروة الغزيرة لأمثلته العينية ، أو عن المعرفة العظيمة التى أثرى بها فى هذه الدراسات ، أو عن عمق نظرته واتساعها .

وتختلف سلسلة المقولات التى ذكرهـا هيجل فى كتابه الكبير « علم المنطق Science of Logic » - إختلافاً ملحوظاً عن تلك المقولات التى ذكرها فى القسم الأول من «موسوعة العلوم الفلسفية Encyclop. of the Philosoph. Sciences ولقد تابعت الموسوعة .

والأرقام التى تكتب ، فى سياق الحديث ، بين قوسين بهذا الشكل (٢٤٧) تشير إلى أرقام الفقرات فى هذا الكتاب .

ولقد استخدمت الكتابة بالبنط الأسود للدلالة على أسماء المقولات فى المنطق، وعلى أسماء الأفكار الشاملة Notions فى فلسفة الروح عندما تظهر لأول مرة فى سياق الاستنباط المنطقى بوصفها مقولات تامة أو مكتملة ، أعنى عند اللحظة التى يتم فيها استنباطها . أما فى غير ذلك من المواضع فقد ظهرت الأسماء بالبنط العادى. وأعتقد أن ذلك سوف يساعد القارىء على أن يميز على نحو واضح بين الاستنباط الفعلى ، وبين التفسير الأوضح ، أو الشروح أو الملاحظات الجانبية .. الخ كلما عنّ له أن يفعل ذلك .

أنا مدين - بطريق مباشر أو غير مباشر - للغالبية العظمى من شراح

هيجل . ولكني مـــدين بصفة خاصة لأستاذي بروفسر هـ . س . مكرن H. S. Macran الأستاذ بكلية ترينتي Trinity بدلن Dublin الذي كانت محاضراته أيام دراستي عبارة عن إلهام قوي .

و . س . ستيس

لندن

في ١٩ سبتمبر عام ١٩٢٣

الجزء الأول

مبادىء أساسية

الفصل الأول

المثالية اليونانية وهيجل

١ — يزعم هيجل أن فلسفته اشتملت ، واستوعبت ، واحتفظت بجوهر جميع الفلسفات السابقة . لكن هناك تيارين يفوق أثرهما عليه أي أثر آخر وأعني بهما : المثالية اليونانية ، وفلسفة كانط النقدية . فالمبادىء الأسياسية في فلسفته هي نفسها المبادىء الأساسية في المثالية اليونانية وفي فلسفة كانط .

وسوف أحاول في هذا الفصل ، وفي الفصل الذي يليه ، أن أستخلص هذه العناصر من هؤلاء المفكرين السابقين . لكن ذلك لا يعني أنني سوف أعرض فلسفة أفلاطون ، أو أرسطو ، أو كانط ، فأنا أفترض سلفاً أن الخطوط العريضة في فلسفتهم معروفة بالفعل ، وإنما كل ما أود أن أعرضه هو ما لم يعلنوه صراحة ، وما اكتشفه هيجل عندهم ، واعتبره الجوهر الضمني الكامن تحت السطح في فلسفتهم . ومعنى ذلك أنني سأتجنب ، بقدر ما أستطيع ، أن أعرض من جديد ما يمكن أن يوجد في أي كتاب لتاريخ الفلسفة . فليس لدي رغبة أكاديمية في دراسة الموضوعات دراسة تاريخية . ولكني سوف أحاول أن أبين أن الأساس الفلسفي الرئيسي في فلسفة هيجل ، هو نفسه الأساس الرئيسي في تاريخ الفلسفة . ولهذا فسوف أحاول ، ما استطعت ، أن أجنب القارىء المعلومات التاريخية المكدسة ، أو الثرثرة الفارغة المعهودة في حلقات الدرس .

يقول « ولاس Wallace » : أن ما يريد هيجل أن يقوله ليس جديداً ولا هو مذهباً خاصاً ، وإنما هو فلسفة كلية عامة universal .. تداولتها الأجيال من عصر إلى عصر ، تارة بشكل واسع ، وتارة بشكل ضيق ، ولكن جوهرها ظل هو هو لم يتغير ، وقد ظلت على وعي بدوام بقائها ، فخورة باتحادها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو . . »(١) فما هي هذه الفلسفة الكلية العامة .. ؟ واضح أنها

(١) فلسفة الروح ص ٩ — Philos . of Mind , P.9

ليست فلسفة أفلاطون أو فلسفة أرسطو ، لأن فلسفتهما ليست إلا عرضاً جزئياً خاصاً لها ، أو صورة خاصة تشكلت على يديهما فى عصر معين وظروف معينة . وهذه الفلسفة هى الجوهر الداخلى لفكرهما ، أو هى العامل المشترك الذى أضاف إليه كل منهما بعضاً من النقاط الخاصة ، وهذا الجوهر الداخلى نفسه هو الذى يشكل جوهر فلسفة هيجل كذلك .

٢ — لن أبدأ بفلسفة أفلاطون أو أرسطو وإنما سوف أبدأ بفلسفة الايليين لاننا نجد ، حتى عند هذه المدرسة ، تحديدات هامة لهذه الفلسفة الكلية متضمنة فى تحسسات بارمنيدس وزينون المعتمة .

الايليون وهيجل :

أنكر الايليون ، كما هو معروف ، حقيقة الصيرورة ، والتغير ، والتعدد . فالحقيقة الوحيدة عندهم هى الوجود . الوجود وحده هو الموجود على نحو حقيقى . أما الصيرورة فهى غير موجودة على الاطلاق ، أنها وهم . والوجود واحد ، والواحد هو الموجود فحسب . أما الكثرة فهى غير موجودة : أنها وهم كذلك . وعالم الوهم ، عالم الصيرورة والتعدد ، هو عالم الحواس ، وهو العالم المألوف لدينا الذى نعرفه عن طريق أعيننا ، وآذاننا ، وأيدينا ، أعنى عن طريق الاحساس بصفة عامة .

أما الوجود الحقيقى فيعرف بالعقل وحده ، ولا يمكن للحواس أن تعرفه ، فلا يمكن لنا أن نلمسه ، أو أن نراه ، أو أن نشعر به ، ولا يوجد هنا أو هناك ، وليس الآن ولا بعد ذلك . باختصار لا نستطيع أن نصل إليه إلا عن طريق الفكر وحده أى عن طريق العقل فحسب . صحيح أن بارمنيدس ذهب فى تناقض إلى القول بأن الوجود كرى الشكل وأنه يشغل مكاناً ، ومن ثم وجب أن تدركه

الحواس — لكن هذا القول هو إحدى السذاجات الطبيعية التى يقع فيها الفكر فى بداياته الأولى ، فلم يستطع بارمنيدس أن يتخلص من محاولة رسم صورة تخطيطية للوجود ، وجميع هذه الصور التخطيطية لابد بالضرورة أن يكون لها شكل ما ؛ ومن ثم وقع بارمنيدس فى هذا التناقض . ولكن الفكرة المضادة التى تقول أن الوجود لايكون فى زمان معين ولا مكان محدد ، وهو ليس موضوعاً للحواس — هى التى تشكل الفكر الداخلى الحقيقى عند الايليين(١) .

واضح أن المدرسة الايلية تفرق تفرقة حاسمة بين الحس والعقل ، ولقد كان القول بأن الحقيقة تدرك بالعقل لابالحواس السمة المميزة للمثالية اليونانية ؛ وهذه السمة جزء من الفلسفة الكلية العامة ، فهى فكرة هيجلية بقــدر ماهى ايلية . صحيح أن هيجل سوف ينكر هذا الانفصال المطلق بين الحق والباطل ، أو بين العقل والحواس ، لأنه يعتقد أن لعالم الحواس حقيقته الخاصة ، إلا أن ذلك ليس إلا تعديلا هيجلياً للفلسفة الكلية ، وهو موضوع لم نصل إليه بعد .

٣ - أى معنى يمكن أن نعزيه لقول الايليين : إن الأشياء الحسية غير حقيقية . . unreal . . ؟ لاحظ أننا لانسأل : ما المعنى الذى يقصده الايليون بهذا القول ، ولكننا نسأل ، أى معنى يمكن أن ننسبه نحن لهذا القول : فربما لم يفهم الايليون أنفسهم ، فى مرحلة التحسس البدائية هذه ، إلا النزر اليسير مما تتضمنه أفكارهم المعتمة ، غير أن الأفكار ، والدلالات المطمورة ، التى تكمن أو تختفى فى أعماق فلسفتهم ، وربما لم يرها الايليون أنفسهم ، هى التى لها قيمة عندنا .

---

(١) ذكرت فى كتابى « تاريخ نقدى للفلسفة اليونانية » ، بما فيه الكفاية ، الأسباب التى تجعلنى أخالف رأى الأستاذ بيرنت Burnet القائل بأن بارمنيدس لابد أن يكون مادياً ، وليس ثمة حاجة إلى إعادة تكرارها هنا .

التعدد والحركة ، إذن ، وعالم الحواس الذى تعتبر الحركة والتعدد من أهم مظاهره ، عالم غير حقيقى unreal فما معنى ذلك . . ؟ هل معناه أن عالم الحواس والتعدد ، والحركة ليس هناك أعنى ليس موجوداً وجوداً فعلياً exist . . ؟[1] . لو كانت الحركة وهْم فهل يعنى ذلك أن القطار الذى يتحرك من مدينة لندن قاصداً مدينة بريستول . . Bristol لايتحرك ، وأنه يظل فى نهاية الرحلة باقيا فى مكانه فى لندن . . ؟ ولو كان التعدد غير حقيقى ، ولو كان الوجود عبارة عن وحدة مطلقة ، فهل يعنى ذلك إننى حين أقول : إن فى جيبى عشرون جنيها ، لا يكون فى جيبى فى الحقيقة سوى جنيه واحد فقط . . ؟ واضح أن ذلك كلام فارغ . ولو قلنا بهذا المعنى أن العالم الحسى غير موجود لكان قولنا بغير معنى . فلا يستطيع عاقل أن ينكر أن الأشياء : مثل هذه المنضدة ، وهذه القبعة ، موجودة . ولقد قيل أن باركلى Berkeley قال بهذه الفكرة الغريبة التى تزعم أن المادة غير موجودة ، وحين سمع به « دكتور جونسون .. Dr. johnson »[2] دحضها بأن ركل حجراً

---

(١) لاحظ باستمرار أن الوجود الفعلى . . existence يعنى الوجود الحسى الذى يشغل زمانا معينا ومكانا محدداً وتستطيع حواسنا أن تدركه : أن نراه أو نشمه أو نسمعه أو نلمسه .. الخ (المترجم) .

(٢) صمويل جونسون (المعروف فى الأدب الانجليزى باسم دكتور جونسون) أديب وناقد انجليزى ، ولد فى ليشفيلد Lichfield عام ١٧٠٩ وتلقى تعليمه فى اكسفورد وكانت معظم أعماله الأولى من الشعر الهجائى مثل قصيدته المسماه « لندن » . جمع قاموس اللغة الانجليزية عام ١٧٥٥ وكتب فى النقد الأدبى كتابا باسم «حياة الشعراء» عام ١٧٧٩ . صحب « بوزويل » ، الذى كتب سيرة حياته — إلى اسكتلندا وألف كتابا عن هذه الرحلة . مات فى ديسمبر عام ١٧٨٤ .

بقدمه . ولقد كان دكتور « جونسون » بصفة عامة أشبه ما يكون برجل لايبالى بالثقافة الرفيعة ولايعرف شيئا عن الفلسفة . والواقع أنه لو أن باركلى ، من ناحية أخرى ، قد قال فعلا بهذه الفكرة الغريبة التى ينسبونها إليه لكان مجنونا ؛ ولكانت طريقة إنكار دكتور جونسون له قاطعة وحاسمة . لكن الفكرة التى قال بها باركلى فعلا ، وهى الفكرة التى لاتكفى فى دحضها ركلة قدم ، هى أن المادة لاتوجد إلا فى عقولنا أو فى عقل الله ، وأن ماهيتها متوقفة على إدراكها ، وأنه لايوجد وراء مظهرها الواضح المرئى أساس مجهول أو حامل Substratum لايمكن معرفته . أما القول بأن العالم المادى غير موجود على الاطلاق ، أعنى أنه ليس هنا أو هناك ، فليس ثمة عاقل ، على ماأعلم ، يجد من نفسه الجرأة على أن يجهر به[1]. إذ من الواضح ، كما أثبت دكتور جونسون ، أن العالم المادى موجود ، وقل عنه بعد ذلك ، إذا شئت أنه : حلم ، أو وهم ، أو ظاهر ـ لكن هذا الحلم ، أو الوهم ، أو الظاهر ، سيظل مع ذلك موجوداً ، ومن المؤكد أنه موجود .

وإذا كانت الفلسفة الايلية لاتذهب إلى أن العالم الخارجى غير موجود ، فانها تذهب إلى أن هذا العالم الخارجى ليس هو الوجود الصحيح ، أعنى أنه غير حقيقى . . unreal . وعلى ذلك فهى تتضمن التفرقة بين الحقيقة Reality والوجود Being فما يوجد : كالأفيال ، والمذنبات وكذلك التعدد ، والحركة ،

ـــ ولقد كان جونسون معاصرا للفيلسوف الايرلندى الأسقف جورج باركلى الذى عاش فى الفترة مابين ١٦٨٥ وعام ١٧٥٣ (المترجم)

(١) اللهم الاجورجياس . . Gorgias ! وان كنت أعتقد أن جورجياس كان مازحاً

هو مجرد ظاهر . أما الوجود Being فهو وحده الحقيقي real . لكن هذا الوجود لا يوجد وجوداً فعلياً لأنه لا يوجد في زمان ومكان . وما يوجد وجوداً فعلياً لابد أن يوجد على الأقل في زمان ما ، أن لم يكن في مكان ما كذلك . ويمكن أن نلخص هذه النتائج في قضيتين : **الأولى أن الوجود الفعلي** Existence غير حقيقي[1] . **والثانية : أن ما هو حقيقي لا يوجد وجوداً فعلياً** : ونحن نعتقد أن هاتين القضيتين متضمنتان في فلسفة الايليين. دون أن نفترض أن الايليين أنفسهم استخدموا هذه الألفاظ أو كان من الممكن أن يستخدموها .

ولكن هذه النتائج يبدو في ظاهرها التناقض : فالقول بأن الوجود الفعلي Existence غير حقيقي قول يمكن قبوله ، فهذه الفكرة مألوفة عند كل من يعرف مايقول به الهنود من أن العالم الحسي عبارة عن « مايا ..Maya » أي وهم. لكن القول بأن الحقيقي Real لا يوجد وجوداً فعلياً قول لا يمكن قبول . إذ يبدو وكأننا نلعب بالألفاظ ، وأن هذه الفكرة واحدة من تلك الألغاز الميتافيزيقية المعروفة ..الخ . ومع ذلك فعلينا أن نترك هذا الموضوع الآن عند هذا الحد لأن هذه الصعوبات سوف تتضح بعد قليل . ويكفي أن نقول الآن أن هذه النتيجة التي وصلنا إليها ، أياما كان تفسيرها ، تمثل فكرة بالغة الأهمية إذا أردنا أن نفهم أفلاطون ، وأرسطو ، وهيجل[2] .

---

(١) لاحظ باستمرار ، كما سبق أن ذكرنا ، أن المقصود بالوجود الفعلي هو العالم الحسي أو الموضوعات التي يمكن أن تدركها الحواس وهو دائماً فردي أو جزئي ، في حين أن الوجود العقلي لا يوجد وجوداً فعلياً أي حسياً وهو دائماً كلي [المترجم] .

(٢) سوف يدخل عليها هيجل بعض التعديلات ، فهو يرى أن **الموجود بالفعل** existent هو مركب ما نسميه هنا **بالحقيقي** real **والموجود الفعلي** actual . وسوف نفسر ذلك في مكانه المناسب .

ب — أفلاطون وهيجل :

٤ — يدور الجدل في الوقت الحاضر (١) حول التفسير الصحيح لفلسفة أفلاطون، وعما إذا لم تكن فلسفة أفلاطون المعروفة ليست في حقيقة أمرها إلا عملا من أعمال سقراط، ولن نقحم أنفسنا في تلك المناقشات. أما وجهة النظر التي سنأخذ بها عن أفلاطون ونعتبرها حجر الزاوية في مناقشاتنا فهي وجهة النظر التقليدية. وقد تكون صحيحة تاريخياً وقد لا تكون، فذلك على أية حال موضوع آخر لا يهمنا الآن، لأننا نحاول فهم فلسفة هيجل لا أفلاطون، والتفسير التقليدي لفلسفة أفلاطون هو الذي أثر في فلسفة هيجل، فحتى لو افترضنا أن كل ما نعتبره هنا فلسفة لأفلاطون ليس سوى فلسفة تخيلية فإنها ستظل مع ذلك أحد الأعمدة الرئيسية في الفكر الفلسفي عند هيجل.

٥ — فرق الايليون بين الظاهر والحقيقة، أو بين الحس والعقل، وظلت هذه التفرقة قائمة كأساس لفلسفتهم حتى عصر بروتاجوراس Protagoras الذي أنكرهما معاً. يقول بروتاجوراس: «ما يبدو لي على أنه حق فهو حق بالنسبة لي، وما يبدو لك على أنه حق، فهو حق بالنسبة لك». ومعنى ذلك أن ما يبدو، أو ما يظهر، هو الحق. أو أنه، على الأقل، ليست هناك حقيقة سوى الظاهر أو هذا المظهر الذي يبدو لنا، ومن ثم اتحدت الحقيقة مع المظهر وأصبحتا شيئاً واحداً. أضف إلى ذلك ان ما تقدمه لنا الحواس هو ما يظهر، ومن هنا فان ما تقدمه لنا الحواس هو الحق أو الحقيقة، وما دام ما يظهر لنـــا حق، فسوف يتساوى هذا المظهر المعين مع غيره من المظاهر الأخرى: فما يبدو لحواسي انه حق، هو حق تماما مثلما يبدو لحواسك أنت أيضاً، وتحكيم العقل في هذه المعطيات الحسية لا قيمة له لأن العقل لا يضيف شيئا إلى معرفتنا بالحقيقة. أعني

(١) يقصد في أوائل هذا القرن [المترجم].

اننا نعرف الحقيقة عن طريق الاحساس. فالمعرفة هي الادراك الحسي، وهكذا تختفي التفرقة بين الحس والعقل، أو على الأقل قيمة هذه التفرقة، باختفاء التفرقة بين الظاهر والحقيقة.

٦ — ولدحض هذا المذهب وتفنيده — وهو مذهب يتضمن من الناحية العملية انكاراً لجميع القيم — أخذ أفلاطون على عاتقه تحليل الاحساس مبيناً أن الاحساس وحده لا يستطيع أن يزودنا بمعرفة، ولا يستطيع أن يعطينا علماً من أي نوع. فمعرفتي باحساساتي الخاصة نفسها — حين أقول مثلا «انني أشعر بالحر» — تشتمل على وسائل أخرى للمعرفة غير الحواس الطبيعية المعروفة.

افرض مثلا انني أعرف أن «جسمي يشعر بالحر». انني لا أستطيع أن أعبر عن هذه الحالة إلا على هذا النحو أعني في صورة قضية. وحتى إذا لم أذكر هذه القضية صراحة، ولكنني فكرت فيها فحسب، فانها لا بد أن «تتخذ الصورة السابقة». ولكن كيف أعرف أن ما يشعر بالحرارة هو جسمي...؟ وكيف أستطيع أن أعرف أن جسمي هو الحرارة...؟ أستطيع أن أعرف أن جسمي هو جسم لانني رأيت أجساماً أخرى من قبل، وأستطيع أن أقارنه بغيره من هذه الأجسام فأجد أنه يشبهها كما أنني أجد أنه لا يشبه أشياء أخرى: كالمنازل، والأشجار، والمثلثات. وأعرف أن ما يشعر به هو الحرارة: لأنني أستطيع أن أقارن هذا الشعور بغيره من الاحساسات السابقة المماثلة، وأقابل بينه وبين احساسات أخرى: كالاحمرار والصلابة والحلاوة والبرودة.

ومعنى ذلك أنني أقوم بعملية تصنيف: فكلمة «جسم» تشير إلى فئة من الأشياء. وكلمة «حار» تشير إلى فئة من الاحساسات. ونحن نجد أفكار هذه الفئات، أعني المفاهيم والتصورات، حتى في أكثر المعارف حسية. إذ أن كل

كلمة فى أية لغة ، وقد نستثنى من ذلك أسماء الأعلام التى يقال انها بلا مفهوم ، تدل على تصور من التصورات .

وليست هناك تصورات للأشياء المادية وحدها ، بل هناك كذلك تصورات للأفعال ، والكيفيات ، والعلاقات : فكلمة « يعطى » عبارة عن تصور ، لأنها تصف فئة كلية من الأفعال . وكلمة « هذا » عبارة عن تصور ما دامت لا تقال عن شىء مفرد بذاته وإنما على جميع الأشياء لأن كل شىء يمكن أن نقول عنه انه « هذا » . وكلمة « يكون » تصور ما دامت الأشياء كلها « تكون » . وكلمة « فى » تصور لأنها تعبر عن فئة من العلاقات . فليست هناك كلمة فى أية لغة لا تعنى تصوراً من التصورات وليس معنى ذلك أن هناك ألوانا من المعرفة التصورية بل ان المعرفة كلها تصورية . ومن ثم فلا يمكن أن تنتج معرفة من الاحساس وحده ، أعنى من الاحساس بما هو كذلك ، لأن التصورات لا تدرك بالحواس وإنما هى عمل من أعمال العقل حين يقارن ، ويقابل ، ويصنف ، ما تأتى به الحواس (١) .

ولا يمكن أن نعرف عن شىء ما الا التصورات التى تنطبق عليه ، وما نقوله عن شىء ما : هو أن كذا وكذا من التصورات تنطبق عليه . لان ما نقوله ليس الا كلمة ، وكل كلمة عبارة عن تصور : فأنا أقول مثلا عن الشىء الذى أمامى انه : أبيض ، ناعم ، مستطيل ، صلب ، مفيد ، يسمى ورقة ، فأجد أن جميع هذه المحمولات عبارة عن تصورات واذا كانت هذه هى طبيعة معرفتى بالورقة : فما هى الورقة ذاتها . . ؟ ان التصور ليس شيئا جزئيا وإنما هو فئة عامة أو كلى

---

(١) ناقش هيجل هذه الفكرة بعمق نافذ فى بداية كتابه « ظاهريات الروح » تحت عنوان اليقين الحسى — راجع أيضا كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٠٦ — ص ١١٤ [المترجم] .

Universal وكل ما أعرفه عن الورقة هو أن كذا وكذا من التصورات تنطبق عليها ، أى انها تنتمى إلى هذه الفئة الكلية فما هى اذن تلك التى تنتمى إلى كذا وكذا من الفئات الكلية ... ؟ صحيح انها تنتمى إلى مجموعة مختلفة من الفئات، ولكن لا بد أن يكون هناك ، كما قد يقال ، « شىء » هو الذى ينتمى إلى هذه الفئات . تماما كما فى حالة الحركة إذ يفترض المرء أنه لا بد أن يكون هناك شىء يتحرك . فما هو هذا الشىء بغض النظر عن الفئات التى ينتمى اليها .. ؟

واضح أنه لو كان هناك شىء ، غير الفئات Classes ، لما أمكننا معرفته ، وسوف يظل إلى الأبد لا يمكن معرفته ، لأن معرفتنا كلها تصورية . أعنى أنها معرفة فئات . ومن هنا فاننا لا يمكن أن نعرف شيئا غير الفئات . ولا مبرر على الاطلاق لافتراض وجود هذا الشىء الذى لا نعرفه ولا يمكن أن نعرفه . لأنه إن كان موجوداً فلن نستطيع معرفته ، ولذلك فاثبات وجوده هو اثبات لشىء لا نعرفه ، شىء ليست لدينا، بالتالى ، المبررات الممكنة لاثباته . ومن ثم فسوف يبدو أنه لا وجود لهذا الشىء أو الهو it . أضف إلى ذلك أن فكرته فكرة متناقضة ولا يمكن تصورها . لأن كل فكر هو فكر تصورى Conceptual هو فكر عن فئة ؛ وهذا « الهو » it أو هذا الشىء الذى نتحدث عنه لا يمكن أن يكون فى ذاته موضوعاً للفكر . ومن هنا فهو لا يمكن التفكير فيه . وعلى ذلك فليس هناك مثل هذا الشىء . فطبيعة هذه القطعة من الورق تكمن بأسرها فى كونها تنتمى إلى فئات مختلفة . والفئات هى وحدها الحقيقية ، أى أن الورقة ليست إلا مجموعة من الكليات ولا شىء غير ذلك . ومن هنا فاذا سلمنا بأن الورقة ليست شيئا اختلقه الخيال وإنما هى موجود خارج عقلى ، فسوف تكون النتيجة أن يكون للكليات أو التصورات بدورها وجود موضوعى مستقل عن عقلى وعن عقول الآخرين . وهذه الكليات الموضوعية هى ما أطلق عليه أفلاطون اسم المثل .

يبدو أنه لا شيء حقيقي غير الكليات . ولكن أفلاطون أفسد اتساق هذه النظرية حين قال بما يسمى « بالمادة Matter » . وهي حامل لاشكل له ولا تعين يقبع خلف الأشياء . وهذه المادة هي « الهو it » الذي لا يمكن معرفته . ولم يلاحظ أفلاطون أن هذه المادة نفسها كلية ، فسلم بوجودها وجوداً فعليا . ولسنا ، على أية حال ، معنيين بهذا الجانب من فلسفته .

٧ – هناك في الوقت الحاضر (١) مدرسة تسمى بالواقعية الجديدة New Realism تسلم بحقيقة « الكليات Universals أو بما لها من وجود ضمني — Subsistence ، لكنها تصر على أنها ليست ذهنية mental . وسوف يكون من الخطأ ، وفقا لهذه الوجهة من النظر ، أن نقول عنها أنها تصورات موضوعية ... Objective فحتى المثل الأفلاطونية التقليدية أصبحت عند هؤلاء الفلاسفة تشير إلى « أشكال Forms » معينة ويظهر أن الخلاف هنا لا يعدو أن يكون جدالا لفظيا حول المصطلحات إذ يبدو أنهم حين يقولون أن الكليات ليست « ذهنية » يقصدون أن هذه الكليات ليست أفكاراً في أي ذهن ، سواء أكان ذهني أو ذهنك أم ذهن الله ، وإنما هي توجد وجوداً ضمنيا مستقلا عن الذهن . وهذا بالطبع ما كان يقصده أفلاطون ، وأرسطو ، وهيجل ، والمثاليون جميعا . وسواء قلنا بلغة الفلسفة المثالية أن الكليات أفكار موضوعية ، وليست أفكاراً ذاتية ، أو قلنا بلغة الواقعية الجديدة انها ليست « ذهنية » أعني أنها ليست ذاتية ، فليس ثمة اختلاف بين القولين (٢) .

٨ — الكليات ، على مايذهب أفلاطون ، حقيقة موضوعية . فلست أنا الذي أصنف الأشياء ، لأن الفئات نفسها لها وجود مستقل عن ذهني . فالجانب

---

(١) لاحظ أن « ستيس » ألف هذا الكتاب عام ١٩٢٣ [المترجم] .

(٢) انظر في هذه المشكلة فيما بعد فقرات ٣٣ ، ٣٤ .

الحقيقى فى موضوعات الحس هو الكليات . ولكن المصدر الذى نعرف عن طريقه هذه الكليات ليس هو الاحساس وإنما هو العقل ؛ لأن الاحساس لايستطيع أن يزودنا بالتصورات ، بما أن التصورات تتكون عن طريق التجريد أو الاستدلال ، ومن ثم فالعقل وحده هو مصدر الحقيقة ، والاحساس هو مصدر الخطأ لأن الاحساس يعرفنا بعالم الحواس الذى هو عالم الأشياء الجزئية وهو العالم الزائف ، مع أن الحقيقى الأصيل هو الكليات وحدها ، ونحن نعرف هذه الكليات عن طريق العقل : فالاحساس يعطينا الظاهر والعقل يعطينا الحقيقة

٩ — وليست هذه هى فحسب الفروق بين الحس والعقل ، أو بين الظاهر والحقيقة التى هى جزء من الفلسفة الكلية . ولكننا وصلنا الآن إلى نقطة أبعد من ذلك وهى تمثل : الحكم الأساسى فى الفلسفة الكلية . وأعنى به القول بأن الحقيقى هو الكلى وهو قول يعبر عن فكرة مركزية تتميز بها الفلسفات المثالية كلها (١) سواء أكانت فلسفة أفلاطون أو أرسطو أو هيجل .

١٠ — وهذه النتيجة تلقى كثيراً من الضوء على التناقض الظاهرى Paradox الذى قادتنا إليه الفلسفة الايلية حين قالت أن الحقيقى real لا يوجد وجوداً فعليا exist . فها نحن الآن نرى أن الحقيقى هو الكلى ، ولا يمكن أن يقال أن الكلى يوجد وجودا فعليا فالأشياء البيضاء توجد وجودا فعليا ، ولكن البياض نفسه لا يوجد وجودا فعليا . والحصان البنى موجود فعلا ، وكذلك الحصان الأبيض ، والحصان الأسود ، وحصان السبق ، وحصان العربة ؛ ولكن أين هو الحصان الكلى أو الحصان بصفة عامة .. ؟ أن معنى وجود الشىء وجودا فعليا هو أن يوجد فى زمان معين ومكان محدد ، ولو أننا بحثنا فى كل مكان فلن نعثر على الحصان الكلى الذى

---

(١) لا أستطيع بالطبع أن أدخل هنا المثالية الذاتية عند باركلى . ذلك لأن معنى كلمة المثالية عنده مختلف أتم الاختلاف .

ليس فردا جزئيا ، أى ليس بنى اللون أو أبيض أو أسود ، أو حصان سبق أو حصان عربة ، ولكنه الحصان بصفة عامة ، أو الحصان فحسب . وعلى ذلك فإن الكلى لا يوجد فى زمان ولا مكان . وحين نقول عن شىء أنه لا يوجد فى زمان ولا فى مكان ، فكأننا نقول أنه لا يوجد وجودا فعليا ؛ ونستطيع أن نشرح هذه الفكرة بعبارة أخرى فنقول : أن وجود شىء من الأشياء وجودا فعليا يعنى أنه فرد بذاته ، فرد جزئى ، فالموجود الفعلى هو الجزئى ولكن الكلى هو على وجه الدقة ما ليس فردا جزئيا ، ومن ثم فإن الكلى لا يوجد وجودا فعليا. ولا يرد على ذلك بالطبع بأن الكلى يوجد فى الزمان فى صورة تصوير فى مجرى الوعى البشرى ، لأننا لا نتحدث عن التصويرات images أعنى عن الكليات الذاتية ، ولكننا نتحدث عن الكليات الموضوعية التى سبق أن رأينا أنها جوهر الحقيقة ، وأن لها وجودا مستقلا عن الأذهان .

١١ — نستطيع أن نرى شيئاً أعمق من ذلك فى موقف الايليين ، فالوجود حقيقى لكنه بلا زمان ولا مكان . وعلى ذلك فهو لا يوجد وجوداً فعلياً exist. وهذا ممكن ، لأن الوجود Beiug شىء كلى ، وهو ما تشترك فيه الأشياء جميعاً . لأن الأشياء كلها موجودة . أعنى أن الوجود هو الخيط المشترك بين هذه الأشياء . « فالبياض » لا يوجد هنا أو هناك ، وليس الآن ، ولا بعد ذلك ، لأنه ليس فرداً جزئياً ومن ثم فهو لا يوجد وجوداً فعليا . وقل نفس الشىء عن الوجود : فهو ليس شيئاً جزئيا كهذا الحصان أو هذه الشجرة ، وإنما هو وجود بصفة عامة ، أى وجود كلى . ولا ينبغى أن نفترض أن الايليين أنفسهم قد أدركوا هذا التفسير وإن كانوا قد تلمسوا الطريق إليه . وحتى أفلاطون نفسه لم يذهب إلى حد القول بأن الكليات أو المثل لا توجد وجوداً فعليا exist ولكنه قال أن المثل لا توجد فى زمان ولا فى مكان ، وهو نفس الشىء .

١٢ — ترى الفلسفة الكلية ، إذن ، أن الكلي هو الحقيقي ، وأن الحقيقي لا يوجد وجوداً فعليا ، وهو قول قد أصبح الآن واضحا إلى حد ما ، ولكنه ليس واضحا كل الوضوح . فلا نزال فى حاجة إلى تعريف واضح لكلمتى والوجود الفعلى Existence والحقيقة Reality . وسوف نبدأ بتوضيح التفرقة بين الظاهر Appearance والحقيقة Reality . وقد يعن لقائل أن يقول إن هذه التفرقة فى جانب من جوانبها مستحيلة لأن الظاهر حقيقى كذلك : فحتى الحلم نفسه حقيقى يوجد فى الذهن مثلما توجد الأفيال فى العالم الخارجى فهو إذن شىء حقيقى وذلك قول سليم . وسوف يتضح من هذا المثال أننا حتى فى الحديث العادى ، وبعيدا حتى عن الميتافيزيقا ، نفرق بين الحقيقة والظاهر .

ولا بد أن يكون لذلك معنى ما أو أساس ما . فنحن نقول ، عادة ، عن الحلم أو الوهم أنه غير حقيقى ، ومن اليسير علينا أن نعرف معنى ذلك ، فالجبل الحقيقى جبل مستقل عنا ، لكن الجبل الذى نراه فى الحلم نقول عنه إنه غير حقيقى لأنه لا يوجد مستقلا عن الشخص الحالم فهو قد خلقه بذهنه بطريقة ما . كما نقول بنفس الطريقة ، عن الظل أنه غير حقيقى . صحيح أن الظل موجود ، ولكن الفكر الشائع [أو فكر رجل الشارع] يعرف أن الشىء الذى يلقى الظل موجود بذاته وجوداً مستقلا ، بينما وجود الظل يفتقر إلى الشىء الذى يلقيه بحيث يكون هو ظلا له . وهكذا نقول أن الشىء حقيقى والظل غير حقيقى .

وهذه التفرقة شائعة ، ومعروفة ، وإن كان الناس يعرفونها فى شىء من الغموض ؛ إلا أنها تحمل بذور التفرقة الفلسفية بين الظاهر والحقيقة ، فالتفكير الفلسفى هو التطوير الواضح المتسق للتفكير الشائع أو تفكير رجل الشارع . والحقيقة بالمعنى الفلسفى هى ماله وجود مستقل استقلالا تاماً ، أعنى ماله وجود بذاته يعتمد

على نفسه فحسب ، ولا يعتمد فى وجوده على شىء آخر ، والظاهر هو ذلك الذى يفتقر فى وجوده إلى شىء آخر[1] .

إذ يأتى إليه الوجود من شىء آخر مستقل ، أعنى من الحقيقى . ولابد أن نلاحظ أننا لا نتحدث هنا عن الوجود الفعلى Existenee سواء أكان مستقلا عن غيره أم مفتقراً إلى وجود آخر . فنحن لم نستخدم كلمة الوجود الفعلى Existence وإنما كلمة الوجود بصفة عامة Being . وذلك لأننا قد حددنا فيما سبق معنى آخر لكلمة الوجود الفعلى . فقد سبق أن ذكرنا أن الحقيقى ليس له وجود فعلى ، ومن ثم فلن نستطيع أن نقول عنه أن له وجوداً فعلياً مستقلا عن غيره . وهذا القول يخلق لنا مشكلة جديدة هى طبيعة التفرقة بين الوجود الفعلى Existence وبين الوجود بصفة عامة Being فلابد أن نتساءل : أى لون من ألوان الوجود ننسبه إلى هذه الكليات إذا لم يكن لها وجود فعلى .. ؟ وسوف نحاول حل هذه المشكلة بعد قليل .

١٣ — لقد وصلنا الآن إلى أن الظاهر هو ذلك الذى يعتمد على الحقيقة Reality . أعنى أن وجوده مستمد من الحقيقة، [illegible]، أو معتمد عليها بصورة من الصور . ولو قلنا هنا أن الكلى هو الحقيقة ، وأن عالم الحواس هو الظاهر . فسوف يكون علينا أن نبين أن الفكر يخلق عالم الحواس . وهذا بالضبط ما دعا أفلاطون إلى أن يحاول أن يبين أن المثل هى الموجودات التى

---

(١) هذه الآراء تشترك فيها معظم الفلسفات المثالية . وإن كانت نظرية هيجل عن الظاهر تتضمن هذه الآراء وتتجاوزها، كما أنها تشتمل على تحليل أكثر اكتمالا لفكرة الظاهر . وسوف يجد القارىء تعريفات هيجل فيما بعد فى الفقرات من ٢٧١ حتى ٢٧٣ من هذا الكتاب .

أنتجت العالم فعلا ، أعنى أنها الأساس الأول، والعلة الأولى لجميع الأشياء . والواقع أن مفهوم الحقيقة يتضمن ذلك بالضرورة ، فلو كان فى الكون شيء حقيقى وجميع ماعداه عبارة عن ظاهر، لكان معنى ذلك أن هذا الشيء الحقيقى هو الذى أنتج هذا الظاهر . ولما كانت كل فلسفة كلية لابد أن تذهب إلى أن الحقيقى هو الكلى ، فإننا نصل هنا إلى تحديد أبعد للفلسفة الكلية ، وهو القول بأن : **الكلى هو الوجود المطلق والنهائى الذى هو أساس الأشياء جميعاً وهو الذى أخرج العالم من ذاته** . إذ لابد أن نتذكر أن هذه الفلسفة لاترى فحسب ان الحقيقى لايوجد وجوداً فعلياً ، وإنما ترى كذلك أن مايوجد وجوداً فعلياً غير حقيقى ؛ وبالتالى فإن كل مايوجد وجوداً فعلياً ، أعنى الكون كله ، عبارة عن ظاهر نشأ من الكلى .

١٤ — أصبح لدينا حتى الآن فكرة واضحة عن الحقيقة والظاهر، وبقى أن نأخذ فكرة مشابهة عن الوجود الفعلى .. Existence . وهذه الفكرة متضمنة فيما سبق أن قلناه . فما يوجد وجوداً فعلياً هو الشيء الجزئى أى الفرد ، وبالتالى فلا يوجد «البياض» وجوداً فعلياً لانه ليس شيئاً جزئياً . ولكن القبعة البيضاء موجودة لأنها شيء جزئى . وهذا يعنى أيضاً أن الوجود الفعلى مقيد بالزمان أو المكان أو بهما معا ، لان الشيء الجزئى لابد أن يوجد ، على الاقل ، فى زمان معين ؛ ولو كان شيئا ماديا فلابد أن يوجد فى مكان معين كذلك . ونستطيع أن نشرح هذه الفكرة بطريقة أخرى فنقول : أن مايوجد هو وحده الذى يرد أو يمكن أن يرد وروداً مباشراً إلى الوعى . لان مايوجد فى زمان معين ومكان معين حاضر أمام الوعى . وتنطبق هذه الملاحظات على الحالات النفسية كما تطبق على الحالات المادية سواء بسواء . فالحلم ، والوجدان، والفكرة، أمور موجودة . وهى موجودة فى زمان معين أو فى وقت معين فى مجرى الشعور

وهى شىء جزئى مفرد أعنى أنها هذا الوجدان الجزئى ، وهذا الحلم وهذه الفكرة .

١٥ — الوجود الفعلى كله عند الفلسفة الكلية عبارة عن ظاهر ؛ وتعريف لفظى الوجود الفعلى والظاهر مختلف . . فالظاهر هو الوجود الذى يعتمد على غيره . والوجود الفعلى هو الشىء الجزئى الذى ليس عاما أو كليا ، وهو ما يرد وروداً مباشراً إلى الوعى . وهو موجود فى مكان جزئى أو زمان جزئى أو فيهما معا . لكن ماصدقات اللفظتين واحدة ، لأن ذلك يعنى أن الشىء الجزئى المباشر عبارة عن وجود يعتمد على غيره وهذا ناتج من الموقف القائل بأن الحقيقة الوحيدة (أى الوجود المستقل) هى الكلى .

١٦ — ولاشك أن ذلك لايعنى أن الموجودات المادية عبارة عن ظاهر فحسب ؛ وإنما يعنى كذلك أن الحالات النفسية : كالأفكار والوجدانات ، والارادة : عبارة عن ظاهر ؛ لان جميع هذه الاشياء توجد وجوداجزئيا فرديا ، وهذه الفكرة لم تدرك عن وعى دائما : والقول بأن أفلاطون نفسه يوافق عليها بغير تحفظ قول مشكوك فيه . فإذا ماتساءلنا عما إذا كنا ننكر موجودات مثل « النفس » تبعا لهذه التحديدات ، فإننا نستطيع أن نجيب وفقا لما يقول به المثاليون : أن النفس تتميز عن حالاتها الجزئية كالوجدانات والافكار . الخ . وهى من ثم ليست شيئا جزئيا ، بل كليا ، ولذا فهى حقيقة . ولكن مناقشة هذا الموضوع فى هذه المرحلة سوف تبعدنا عن الغاية المباشرة التى يهدف إليها هذا الفصل .

١٧ — القول بأن العالم الموجود كله عبارة عن ظاهر هو قول يمكن أن نتبين فى الحال أن الفهم البشرى ينفر منه . ومن ثم فمن المستحسن أن نبين هنا أن الفلسفة الكلية لا تبعد كثيراً عن المعتقدات الشائعة للجنس البشرى : وان

الفكرة التي تقول بها قد ظهرت هي نفسها في الوعي الديني الشائع . فنحن نعرف أن الله في الديانة المسيحية قد خلق العالم ، وأنه هو نفسه غير مخلوق لأنه الأساس الأول لهذا العالم . ومعنى ذلك أن الله ليس مديناً بوجوده لشيء آخر . ومن ثم فهو حقيقي . لكن العالم مدين بوجوده لله الذي منحه هذا الوجود . ومن ثم فهذا العالم عبارة عن ظاهر . ولكن يبدو أن أفكار الناس قد تأثرت بصفة عامة بفكرة غامضة وهي أن الله خلق العالم وألقى به ليدور في الفراغ تاركاً إياه ليحدد لنفسه لوناً من ألوان الوجود المستقل ، واستمر الكون بنفسه دون أن يعتمد في وجوده على شيء آخر ، ومن المرجح أن هذا القول يعارض ما يقول به اللاهوت المسيحي . لكن يبدو أن الناس تأخذ به بصورة مهوشة ، بدليل نفور الفهم المشترك من الفكرة التي تقول ان العالم عبارة عن ظاهر . فما دام الناس يرون أن له بعض الوجود المستقل فهو من ثم حقيقي . غير أن الشرقيين يفكرون بطريقة أخرى ؛ فالهنود لا يعتقدون أن الله خلق العالم كله دفعة واحدة ثم تركه لنفسه . بل يرون أن العالم ليس خلقاً لله وإنما هو تجل له . . Manifestation ومعنى ذلك أن العالم في كل لحظة من لحظات وجوده يعتمد اعتماداً تاماً على الله وبدونه لابد أن ينهار ، ولذلك كان من الطبيعي أن ينظر العقل الهندي إلى العالم على أنه عبارة عن ظاهر أو « مايا Maya» [أي وهم] . وأخيراً لابد لي أن أكرر القول بأن الفلاسفة لا يقصدون بذلك شيئاً مستحيلاً كما نسب إليهم : فهم لا يذهبون إلى القول بأن العالم ليس هناك أعني ليس موجوداً . إذ أن وجوده ، كما لاحظنا من قبل ، حقيقة لا يمكن مناقشتها ، ولا يمكن لشخص عاقل إنكارها . أما قولهم بأن العالم عبارة عن ظاهر ، فهو لا يعني الا أن وجوده الفعلي يعتمد على وجود آخر أبعد منه .

١٨ – وما دامت الفلسفة الكلية ترى أن الكل ، وهو الحقيقي ، هو

الاساس المطلق للعالم فانها تضع على عاتقها أن تبين لنا كيف ولماذا ظهر العالم من هذا الوجود المطلق . ولقد أدرك أفلاطون بشكل واضح هذا الواجب لحاول أن يقوم به . وهنا أصبحت فلسفته غامضة غير متماسكة ، إذ لم يستطع أن يعطينا تفسيراً عقلياً لهذه المشكلة ، فلجأ إلى الأساطير الشعرية والتشبيهات والاستعارات ولا نريد أن نقحم أنفسنا فى تفاصيل محاولاته لحل هذه المشكلة لأنها دخيلة عليه وليست جزءاً من الفلسفة الكلية : وان كنا نستطيع إيجازها كما يلى : —

الاشياء فى العالم الخارجى عبارة عن « نسخ » من الكليات أو المثل ، فالحصان الجزئى نسخة من مثال الحصان ، وهذه النسخ شكلها الله على غرار المثل من المادة . وهذه المادة لا تعنى ما نعنيه نحن الآن بهذا اللفظ فهى ليست حديداً ، ولا ايدروجيناً ، ولا نحاساً .. الخ لأن هذه الأشياء الأخيرة لها صورة محددة ، أعنى أنها « أشياء » بالفعل وهى لهذا نسخ كاملة من المثل . أما المادة التى يقول بها أفلاطون فهى لا شكل لها ولا تعين . وإنما هى فراغ أو خلاء كامل . أو هى الحامل الذى لا شكل له للاشياء جميعاً ، وهى فى الواقع « الشىء » الذى ينتمى إلى فئات مختلفة دون أن يكون هو نفسه فئة ما . ولقد سبق أن رأينا فى الفقرة رقم (٦) أن هذا التفكير يناقض نفسه . ورأينا أن الشىء كهذه الورقة مثلا عبارة عن مجموعة من الكليات ، وهذه الكليات هى الفئات التى تنتمى إليها الورقة . ولكن لو تساءلنا ما « هى » [الورقة] بغض النظر عن الكليات ، فسوف نجد « أنها » لاشىء . ولقد ذهب أفلاطون إلى أن هذه « الهى it » أو الحامل للكليات شىء موجود بالفعل ، وأطلق عليه اسم « المادة Matter » ومع ذلك فقد أدرك « لاوجود » هذه « الهى » حين اعلن أن الماده هى اللا وجود ، وأوقعه ذلك فى تناقض لأن المادة هى اللا وجود فهى إذن لاشىء ، ومع ذلك فهو يرى أنها لابد أن تكون موجوده منذ الأزل حتى يمكن أن تتشكل فيها

المثل ، فهى شىء لم ينشأ من المثل لكنها تشبه المثل فى كونها أولية غير مشتقة من شىء آخر ومستقلة . ومن ثم فهى ليست « اللا وجود » المطلق ، وإنما هى بالأحرى وجود مطلق absolute being أعنى أنها حقيقة Reality ، لأن ما هو مستقل ، وما هو غير مشتق من شىء آخر ، حقيقى real . ولكن أفلاطون لم يدرك هذه النقطة الأخيرة ولو أنه أنه أدركها لرأى أن فكرته عن المادة فكرة مستحيلة ومتناقضة ذاتياً .

١٩ — هناك نقطة هامة لابد ان نشير إليها وهى أن أفلاطون، فيما يبدو، كان يعتقد أن المثل أو الكليات لها وجود منفصل فى عالم فوق الزمان والمكان ، ويمكن لأرواح الصالحين أن تزور هذا العالم بعد الموت وأن ترى المثل هناك . ومن ثم فالكليات التى تتألف منها هذه الورقة ليست فقط فى الورقة ، أو تتكون منها الورقة ، ولكنها توجد بذاتها خارج الورقة فى عالم خاص . وهذا القول محير جداً فهل نأخذه بالمعنى الحرفى أم ننظر إليه على أنه مجرد شعر . . ؟ يقول أرسطو أن أفلاطون كان يقصده بالمعنى الحرفى . ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أننا لو أخذنا بهذا القول حرفياً لتضمن انحرافاً عن الفلسفة الكلية ، ان لم يناقضها ؛ لأنه يعنى أن المثل توجد وجوداً فعلياً فى عالم خاص بها . بينما ترى الفلسفة الكلية ، أن الكليات على الرغم من أنها حقيقة إلا أنها لاتوجد وجوداً فعليا . فالكلى هو ماليس فرداً جزئياً . ولكن يبدو أن أفلاطون فى هذا الجانب من فلسفته يعتقد أن المثل موجودات فردية توجد فى عالم خاص بها . وهذا بالطبع تناقض يبين لنا أن أفلاطون لم يضع أمام عينه فى وضوح التفرقة بين الحقيقة Reality والوجود الفعلى Existence . فقد بدأ وهو يعتقد أن هذه التفرقة واضحة ، رغم أنها لم تكن كذلك ، فذهب إلى أن عالم الحس أى الوجود الفعلى غير حقيقى unreal وأن الحقيقى هو الكليات universals التى لاتوجد

فى زمان ولا فى مكان أعنى التى لا توجد وجوداً فعلياً . لكن يبدو أنه لم يستطع أن يقاوم الفكرة القائلة بأن ما هو حقيقى لابد أن يوجد على نحو ما ، ومن هنا فقد اخترع هذا العالم السماوى لكى توجد فيه هذه المثل . وقد تكون هذه الفكرة مجرد خيال شعرى ، وهى على كل حال خاطئة تماماً .

ح — أرسطو وهيجل ...

٢٠ — يرى أرسطو أن « الأشياء » تتألف من مادة وصورة ، والمادة عنده هى « إلهى ... the it » أو الحامل غير المتعين عند أفلاطون . أما الصورة فهى تقابل المثال عند أفلاطون أعنى أنها الكلى » إلا أن أرسطو رفض أن يكون لهذه الصور أو المثل أو الكليات وجود خاص فى عالم مستقل . وذهب إلى أنها توجد ، ان كان لابد لنا من استخدام كلمة توجد ، فى الأشياء وحدها . وتساءل أرسطو : ما الشيء الذى يمكن أن نقول عنه ان له وجوداً خاصاً بذاته .؟ ليس هو الصور أو الكليات لأن هذه عبارة عن محمولات Predicates فمثال الإنسان هو نفسه محمول مثله مثل كلمة « إنسانية » . والكلى هو محمول مشترك بين جميع أفراد الفئة الواحدة : فكلمة « البياض » الكلية محمول تشترك فيه جميع الأشياء البيضاء . وليس للمحمولات وجود خاص منعزل عن الأشياء التى تصفها . فحين نقول ان الذهب أصفر ، فإننا لا نعنى بذلك أن الاصفرار يوجد بمعزل عن الذهب . وحين نقول عن شيء ما أنه لامع فلا يمكن أن نتصور أن يكون للمعان وجود خاص بذاته ، بل لابد أن يكون هناك شيء هو الذى يلمع . ومن ثم فالكليات لا يمكن أن يكون لها وجود قائم بذاته كما ذهب أفلاطون . كذلك لا يمكن أن يكون للمادة وجود خاص منفصل عن غيره . فحين نقول ان الذهب أصفر ، ثقيل ، ناعم ... الخ فإن ذلك لا يعنى أن الاصفرار ، والثقل ، والنعومة، توجد بمعزل عن الذهب . وكذلك لا يمكن للذهب

أن يوجد بمعزل عن صفاته؛ احذف بفكرك : الاصفرار ، والنعومة ، وجميع الصفات الأخرى ، فما الذى تجده بعد ذلك : ؟ لاشيء على الاطلاق ، فالذهب منفصلا عن صفاته لاشيء . أى أنه لايوجد وجوداً فعليا : والحامل أو « الهي The it » — ليس له وجود مستقل عن الكليات أو الصفات التى تنطبق عليه ، وعلى ذلك فليس للمادة ولا للصورة وجود مستقل : أما مايوجد وجوداً فعليا فهو الذى يوجد بجميع صفاته أى أن اتحاد الصورة والمادة هو الذى يكون « الشيء » الذى هو هذه القطعة من الذهب ، أو هذا السرير ، أو هذه الشجرة ، أو هذا الانسان . وهكذا عاد أرسطو من جديد إلى تيار الفلسفة الكلية العامة التى تقول أن الوجود الفعلى هو وجود الفرد الجزئى ؛ وإلى جانب ذلك فقد بقى الكلى عند أرسطو ، كما كان عند أفلاطون ، هو الحقيقى ، ولكن هذا الكلى أو الحقيقى لايوجد وجوداً فعليا ، إذ أن الأشياء الجزئية هى التى توجد وجوداً فعليا وهى ليست كليات .

٢١ — ويذهب أرسطو إلى أن الصورة والمادة متلازمتان بمعنى أنه لايمكن لإحداهما أن توجد بدون الأخرى . وهذه الفكرة تلقى الضوء على مشكلة أثرناها فى القسم الذى تحدثنا فيه عن أفلاطون وكنا مضطرين إلى تركها بغير حل وهى : إذا كانت الحقيقة Reality هى ما له « وجود Being » مستقل وإن كان « لايوجد وجوداً فعلياً Exist » فأى لون من ألوان الوجود نقصده حين نتحدث عن « الوجود » المستقل ... ؟ أى لون من ألوان الوجود يمكن أن ننسبه إلى الكليات ان لم يكن لها وجود فعلى .. ؟ اننا لانستطيع الآن حل هذه المشكلة حلا حاسماً ، ولكننا نستطيع حلها حلا جزئياً فحسب : فالمشكلة التى أمامنا هى أن الكليات لا توجد وجوداً فعلياً ، لأن الوجود الفعلى كله يعتمد عليها . «والشيء» عبارة عن اتحاد الصورة والمادة . وبدون الصورة ، وهى كلية ، سيكون مادة بذاتها فحسب . ولكن المادة بالذات هى لاشيء أعنى أنها غير موجودة . ومن

ثم فبدون الصورة أو بدون الكلى لا يمكن للشيء أن يوجد . صحيح أن أرسطو يقول أن الشيء يعتمد كذلك على المادة ، لكن هذا القول لا يؤثر ، أدنى أثر ، في مناقشتنا الحالية . وعلى ذلك فوجود الأشياء يعتمد على الكليات التي لا توجد بدونها هذه الأشياء . ولا نستطيع أن نفترض أن الكليات التي يعتمد عليها وجود الأشياء هي لا شيء أعني ليس لها أي لون من ألوان الوجود . وإن كنا رفضنا وجودها الفعلى ، فإننا لا نعني بذلك سوى أنها لا تستطيع أن توجد وحدها ، أعني أنها ليس لها وجود فعلى قائم بذاته . وإذا أردنا أن نتحدث عن وجودها ، استطعنا ، إذا شئنا أن نقول أنها توجد في الأشياء . ولكنها لا تستطيع أن تقف وحدها . فهذه القبعة موجودة وهي شيء كامل له وجود مستقل قائم بذاته ولكن الكلى ، كبياض القبعة مثلا ، ليس له وجود مستقل عن القبعة . أنه عامل أو عنصر في وجود القبعة فحسب . وإذا تأملناه وحده وجدناه تجريدا . ومن هنا فإننا نكون على حق إذا قلنا أن الكلى موجود . إذ بدونه لا يمكن للشيء أن يوجد . فهو إذن موجود ، ولكن ليس له وجود فعلى لأنه لا يستطيع أن يقف وحده كالحجر مثلا أو أي شيء آخر .

٢٢ — ولكن يبدو أن هذه الفكرة تؤدى بنا إلى تناقض . فالكلى موجود ولكن ليس له وجود مستقل قائم بذاته . « والشيء » الفردى ، من ناحية أخرى يوجد وجوداً فعلياً ، ويبدو أننا نعني بالوجود الفعلى Existence هذا الوجود المستقل الذى يفتقر إليه الكلى ، ولكنا قد وصلنا فيما سبق إلى نتيجة تقول : إن الكلى ، لأنه حقيقى ، هو على وجه الدقة ما له وجود مستقل قائم بذاته ، بينما أى وجود فعلى فهو ، لأنه ظاهر ، يعتمد في وجوده على غيره . وسوف نجد أن هذا التناقض تناقض ظاهرى فحسب ، ولكى نوضحه لابد أن نلجأ من جديد إلى عون أرسطو .

يرى أرسطو أن الصورة ، وهى الجانب الكلى من الشىء هى أيضاً غايته أو هدفه . والعلة الغائية (النهائيه) متحدة مع العلة الصورية (الصورة) . ويمكن أن نعرّف غايةالشىء بأنها السبب الذى منأجله يوجدهذا الشىء . أى أنأرسطو حين يقول أن الصورة هى نفسها غاية الشىء فإنه يعنى بذلك أن الكلى هو سبب الشىء ، أعنى سبب وجوده . ومن المعروف أن سبب الشىء سابق عليه، فالشىء يظهر إلى الوجود تبعاً لسببه ، ومن ثم فهو يظهر بعد السبب . ومن هنا كانتغاية الشىء سابقة على وجوده .

٢٣ — وترى الفلسفة الكلية أن جميع الأشياء موجودات تعتمد على موجودات أخرى . وأن الكلى هو وحده الذى له وجود مستقل قائم بذاته . وأن الأشياء الجزئية تعتمد على هذا الكلى ولكن لم نسأل أنفسنا حتى الآن : ماهو نوع الاعتماد والاستقلال الذى نذكره هنا . ؟ ويقدم لنا المذهب الارسطى كما ذكرنا مفتاحا لحل هذه المشكلة : فغاية الشىء سابقة على وجوده ، وهذا القول الغريب يصبح واضحا إذا قلنا أن الاسبقية التى نتحدث عنها هنا أسبقية منطقية لا زمانية : فى الزمان تقع الحوادث تتلو الواحدة منها الأخرى ، وما يحدثأولا تصبح له الأسبقية الزمنية . أما فىالمنطق فإن المقدمات تأتىأولا ثم تتلوها النتائج. والمقدمات لها أسبقية منطقية على النتائج . ولكن ليس لها أسبقية زمنية . وفى العلاقة بين العلة ومعلولها يكون للعلة أسبقية منطقية . ولكن أحداً لا يستطيعأن يجادل فى أن التتابع الذى يحدثان فيه يشير إلى أن العلة حادثة تقع فى الزمان قبل المعلول . وهذا هو المعنى الذى يقصده أرسطو حين يقول أن غاية الشىء سابقة على وجوده . أو أن غاية العالم بصفة عامة سابقة على العالم . والغاية أو النهاية هى الغرض . والغرض سابق منطقيا على تنفيذه . وحتى فى مجال الغايات البشرية يكون للغرض أو الغاية أسبقية زمنية على تنفيذه ، لأننا لابد أن نحدد

غرضنا قبل أن نقوم بتنفيذه : ولكننا لا نستطيع أن نفكر بهذه الطريقة التشبيهية Anthropomorphic في غاية العالم[1] ، فليس هناك كما يقول أرسطو ، عقل يدبر وينفذ عن وعى ، وإنما غاية العالم كامنة فى العالم ذاته . فما يحدث يحدث لعلة ، وهذه العلة هى غاية ما يحدث. فالغاية أو النهاية هى إذن سابقة على العالم لا باعتبارها سببا زمنيا له ، ولكن باعتبارها علة هذا العالم [بالمعنى المنطقى] . ومبدأ الصورة أى الكلى هو العلة ، والعالم هو المعلول . ومن ثم فإن الكلى يسبق الأشياء من الناحية المنطقية لا من الناحية الزمنية .

٢٤ — الكلى هو مصدر الأشياء جميعا . وهو المبدأ الأول الذى صدر عنه العالم ، فهو « سابق على جميع العوالم » . ولكن ذلك لا يعنى ، كما سبق أن رأينا أن الكلى وجد فى زمان معين فى الماضى قبل بدء العالم . فذلك مستحيل استحالة كاملة . أولا : لأن الكلى لا يوجد وجوداً فعليا على الاطلاق . وثانيا : لأن وجوده لازمانى . فلا يمكن أن يوجد فى زمان : لا فى الحاضر ولا فى الماضى . ونلاحظ فى هذه الفكرة خاصية جديدة للفلسفة الكلية ، خاصية ذات أهمية بالغة ، وبذور هذه الخاصية توجد هنا عند أرسطو فى فهمه للأسبقية المنطقية للكلى ؛ ولكنها لم تتخذ شكلها الواضح إلا فى فلسفة هيجل على نحو ما سنعرف فيما بعد ، وإن كان قد ذهب أبعد مما ذهب إليه أرسطو : فالكلى هو مصدر الوجود الفعلى كله . ولكن اعتماد العالم على الكلى ليس اعتماداً سببيا ، وإنما هو اعتماد منطقى . وبعبارة أخرى . **ينبثق العالم من الكلى لا كما تنشأ الواقعة عن سببها فى الزمان ، ولكن كما تخرج النتيجة من مقدماتها .**

٢٥ — وهذه الملاحظات تمكننا من حل التناقض الظاهرى الذى أشرنا إليه

---

(١) أى الطريقة التى تجعل أحداث العالم مشابهة لأفعال الإنسان [المترجم]

فيما سبق . كما تفسر لنا لون « الوجود » الخاص بالكليات . فقد سبق أن ذكرنا أن الكلى لا بد أن يكون له وجود خاص مستقل بما أنه حقيقى . لكن الكلى، من جهة أخرى ، ليس سوى تجريد أعنى لا يوجد وجوداً فعليا منعزلا عن الأشياء التى يتحقق فيها . ومن هذه الزاوية يبدو أن وجوده يعتمد على الأشياء، ونحن نرى الآن أن الكلى هو الأصل الأول المطلق للأشياء جميعا ، لا بمعنى أنه يوجد وجوداً فعليا قبلها ، وإنما بمعنى أن له أسبقية منطقية بالنسبة لها : ومعنى ذلك أنه لا يعتمد على شيء سابق عليه من الناحية المنطقية ، وأن استقلاله استقلال منطقى ، فهو ليس نتيجة لأى علة سابقة عليه وإنما هو العلة الأولى: وتعتبر الأشياء نتائج منطقية له . فالكلى لا ينفصل عن الأشياء فى الواقع وإنما ينفصل عنها فى الفكر وحده : فهو من الناحية المنطقية منفصل عنها . وهو من الناحية المنطقية مستقل عنها كذلك. أما الإجابة عن السؤال الذى سبق أن ألقيناه على أنفسنا وهو: ما نوع الوجود الذى يكون للكليات ، بمعزل عن الأشياء ، فإن الإجابة هى : أن الكليات لها وجود منطقى Logical Being ، فى حين أن للأشياء وجود فعلى Factual . وهكذا يزول التناقض الظاهرى حيث يصبح للكلى وجود مستقل بمعنى أن وجوده مستقل منطقيا عن الأشياء : أعنى أنه ينفصل عن الأشياء فى الفكر ، ويسبقها أسبقية منطقية ، وهو له ، من ناحية أخرى ، وجود يعتمد على غيره بمعنى أنه لو توقف عن أن يكون تجريداً ، وتحول إلى عنصر مكون لوجود فعلى فإنه لا يستطيع أن يفعل ذلك — أعنى أن يتحول إلى واقعة Fact — إلا باتحاد مع الجزئى . وبالتالى فوجوده المنطقى مستقل ، ووجوده الواقعى أو الفعلى معتمد على غيره .

٢٦ — وإذا كان شرحنا هذا لايزال غامضا على القارىء فقد تعينه الملاحظة التالية : —

الكلى هو مصدر العالم لا بمعنى أنه شيء يوجد قبل وجود العالم ، ولكن

بمعنى أنه علة عقلية Reason العالم: وأنك لتجد الناس حتى فى مسائل الحياة اليومية يسلمون بأن علة الشيء حقيقية، لكنك مع ذلك لا تجد منهم من ينسب إليها وجوداً فعليا : فالسبب الذى يدعو الفنان إلى رسم لوحة ما هو جمالها . وهذا الجمال هو علة ظهور اللوحة . ولا شك أن الجمال شيء حقيقى جداً، ومع ذلك فلا يستطيع أحد أن يقول أن الجمال موجود وجوداً فعليا بغض النظر عن اللوحة ، أو أنه يوجد فى الزمان وجوداً يسبق اللوحة ، فليس هو « بالشيء » الموجود وجوداً فعليا .

٢٧ — فى فلسفة أرسطو بعض الأفكار الأخرى التى كان لها عميق الأثر فى فلسفة هيجل منها : التفرقة الأرسطية بين القوة والفعل : فقد ظهرت هذه التفرقة فى فلسفة هيجل تحت اسم « الضمنى والصريح » أو « ما هو فى ذاته » وما هو « فى ذاته ولذاته » . ويرى أرسطو أن المادة هى القوة Potentiality وأن الصورة هى الفعل Actuality : والمادة فى ذاتها لا شكل لها على الاطلاق أنها الحامل اللا متعين للأشياء ، أنها ما يتبقى بعد أن يحذف من الشيء جميع خصائصه : فالذهب ناعم ، أصفر ، ثقيل ، غير شفاف :: الخ: لكنا إذا ماحذفنا هذه الخصائص لكى نصل إلى الحامل الذى ترتكز عليه ، فسوف نجد أنفسنا أمام فراغ كامل ، أمام لا شيء على الاطلاق ، لأننا حذفنا الكليات جميعا : ومادام كل ما يمكن أن نقوله أو أن نفكر فيه بصدد شيء ماهو الكلى بالضرورة (قارن فقرة رقم ٦) نتج من ذلك أننا لا نستطيع أن نقول شيئا أو أن نفكر فى شيء بعد حذفنا للكليات ، فلا شيء يبقى بعد حذفها : والنتيجة الطبيعية هى أن الحامل المزعوم لا وجود له . غير أن أرسطو ، وأفلاطون قبله ، لم يستطع التخلص من فكرة الحامل هذه . فعلى الرغم من أن كلا منهما ذهب إلى أن هذا الحامل فراغ كامل أو « لاوجود » فإنه اعتبر « المادة » ، بوصفها حاملا للاشياء هى هذا « اللاوجود » الذى يوجد رغم ذلك .

وبما أن «المادة» في ذاتها عند أرسطو هي «لاشيء» فإنها قابلة لأن تصبح أي شيء. والكلي أو الصورة هي التي سوف تحدد ما تتحول إليه المادة: فلو أنك جمعت بين المادة وبين كليات مثل: بيضاء، بيضاوية، صلبة، تؤكل.. الخ لكان لديك ما نسميه بالبيضة: ولو أنك جمعت بين المادة، وبين كليات مثل: أصفر اللون، قابل للطرق، ثقيل، معدن.. الخ لكان لديك قطعة من الذهب، ومعنى ذلك أن المادة ذاتها ليست شيئا بالفعل ولكنها كل شيء بالقوة، أنها إمكانية الأشياء جميعا، وهي تصبح «شيئا» بالفعل عندما تحصل على الصورة فالصورة هي الفعل والمادة هي القوة.

٢٨ — ويرى أرسطو أنه في حالة الجمع بين الصورة والمادة التي يتكون منها الشيء، قد تكون الغلبة للصورة وقد تكون للمادة. ففي بعض الأشياء تكون الغلبة للمادة، وفي بعضها الآخر يكون العكس. أي أن هناك مراتب للموجودات، أدناها مرتبة المادة التي لاشكل لها، وأعلاها مرتبة الصورة التي لامادة لها. ولا توجد المرتبة العليا أو الدنيا وجوداً فعلياً لأن الصورة والمادة متحدتان. ولكن المراتب الوسطى هي الموجودة بالفعل، وهي التي يتألف منها العالم (وتأتي الأشياء الدنيا كالمادة اللاعضوية في المرتبة السفلى من مراتب الوجود إذ فيها تكون الغلبة للمادة. ثم تأتي بعدها النباتات، وتلي النباتات الحيوانات. أما أعلى موجود تحت فلك القمر فهو الإنسان إذ فيه تكون الغلبة للصورة على المادة. والأشياء تتصارع باستمرار لكي تصل إلى أعلى صورة لها. ومحاولتها الوصول إلى هذا الهدف هو علة الصيرورة في العالم. وهو علة حركة العالم بصفة عامة فالقوة الدافعة لحركة العالم هي الغاية أو الصورة أو الكلي. إذ أن الأشياء تحاول أن تصل إلى غاياتها. ومن هنا كانت الصورة هي القوة الدافعة، أو هي الطاقة التي تحرك الأشياء. الصورة تجذب المادة وتنشطها لتشكلها في مراتب أعلى وأعلى من الوجود. وهكذا تؤثر النهاية، منذ

البداية ، تأثيراً مستمراً طوال عملية السير كلها ؛ لأن الغاية [أو النهاية] موجودة فيه لما تمكنت لها أن تكون قوة مؤثرة . انها موجودة منذ البداية بالقوة لكنها تصبح موجودة بالفعل حين تتحقق الغاية . فشجرة البلوط لابد أن تكون موجودة فى ثمرتها بالقوة ، وكذلك صورة الإنسان لابد أن تكون موجودة فى « السعدان ape »[1] بالقوة وان لمَ تتحقق بالفعل إلا فى الإنسان الحالى . وإذا لم يكن ذلك كذلك لأصبح من المستحيل تفسير ظاهرة النمو ، إذ كيف يمكن أن تخرج شجرة البلوط من ثمرتها ان لم تكن كامنة فيها .. ؟ لو أنها خرجت منها دون أن تكون موجودة فيها ، لكان معنى ذلك ظهور شيء من لاشيء . ولأصبحت الصيرورة كلها ، والتغير بأسره ، كما قال بارمنيدس مستحيلا ولا يمكن تصوره . صحيح أن التغير يتضمن ظهور شيء جديد ، لكن إذا كان هذا العنصر الجديد جديداً كل الجدة لكنا أمام استحالة ظهور شيء من لاشيء ، ومن ثم فهذا العنصر الجديد لا يمكن أن يكون جديداً تماماً وإنما موجود بالقوة فى الشيء الذى ظهر منه .

وهكذا نتصور التطور على أنه ظهور ماهو كامن أو مستتر إلى النور . فما يوجد فى الشيء داخلياً هو ما يظهر إلى العلن الصريح . فثمرة البلوط هى شجرة البلوط فى حالة جوانية أو داخلية أو « فى ذاتها » لكنها لا تظهر كشجرة بلوط، وهى فى هذه الحالة ، الا أمام التفكير الفلسفى الفاحص . فهذا الفكر هو الذى يرى شجرة البلوط « فى دخلها » ، ويعرف انها شجرة بلوط بالنسبة لنا أى

---

(١) السعدان أو النسناس فصيلة من القردة ذوات الذيول وهى تمثل أعلى حلقة فى تطور شجرة الحياة قبل الإنسان : انظر كتابنا مدخل إلى الفلسفة ص ٢٢٧ ومابعدها من الطبعة الثالثة — دار نشر الثقافة للطباعة والنشر القاهرة عام ١٩٧٥

بالنسبة لأولئك الذين ينفذ تفكيرهم إلى ما هو كامن بداخلها . ومن فهى شجرة بلوط بالنسبة لنا ، ولكنها ليست كذلك بالنسبة لنفسها ، فهى تصبح شجرة بلوط بالنسبة لنفسها حين تنمو وتصبح شجرة بلوط بالفعل . ويسمى هيجل ما هو مستتر أو كامن أو ما هو بالقوة « فى ذاته » وما هو بالفعل « ما هو لذاته » ولقد درج المترجمون على ترجمة هذين المصطلحين « بالضمنى » و « العلنى » على التوالى . فثمرة البلوط هى شجرة البلوط « ضمناً » لا صراحة . وعبارة « فى ذاته » التى نجدها فى كل صفحة تقريباً من صفحات هيجل قد تكون مصدر حيرة بالغة للقارىء المبتدى ، ومن هنا كان من الأهمية بمكان أن ندرك معناها فى هذا السياق . أن مذهب أرسطو ، وكذلك مذهب هيجل ، مذهب تطورى ، وكل منها مبنى على تصور واحد لطبيعة التطور هو أن التطور لا يعنى انبثاق شىء جديد كل الجدة . وإنما يرى أرسطو أنه انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، بينما يرى هيجل أنه إنتقال من الضمنى إلى العلنى أو الصريح

٢٩ — وينبغى ألا نفهم من هذه الملاحظات أن هيجل يوافق على كل ما قاله أرسطو عن الصورة والمادة . لأن أرسطو ، وأفلاطون من قبله ، نظر إلى المادة على أنها شىء حقيقى رغم أنه يصفها بأنها لاوجود not - being ومن هنا تظهر ثنائية أساسية فى مذهبيهما . فالمادة ، عندهما ، ليست شيئاً أنتجه الكلى ولكنها موجودة منذ البداية ، ويقتصر دور الكلى على تشكيلها فى أشكال مختلفة بحيث يجعل منها « أشياء » ومن هنا كانت المادة والكلى أحوال أولية لا يمكن رد الواحد منهما إلى الآخر . وهذه ثنائية واضحة . فى حين رأى هيجل أن هذا الحامل للأشياء ليس إلا مجرد تجريد ، أو فراغ ، أو لا شىء ، ولهذا استبعده من فلسفته (١) . وفضلا عن ذلك فإن « الضمنى » عند هيجل

(١) وان كان هيجل قد أدخله ، من الناحية العملية ، فى تصوره « للعرضى Coningent » الذى لا يمكن استنباطه انظر فيما بعد فقرة ٤٢٣ — ٤٢٥

ليس هو « المادة » عند أرسطو وليس « الصريح أو العلنى » عنده هو الصورة عند أرسطو . فالمادة الخالصة ، وفقاً لاستخدام أرسطو لهذه المصطلحات ، هى القوة ، بينما الصورة الخالصة هى الفعل . ونفس هذا المعنى هو ما تعنيه لفظتى الضمنى والصريح » عند هيجل لكن هيجل لم يطبق هاتين الكلمتين بنفس طريقة أرسطو ولا على نفس الأشياء . ونحن هنا معنيون فقط بمعنى أو (مفهوم Connotation) الألفاظ ، وليس بتطبيقها أو (بالماصدقات Denotation) .

٣٠ - والفكرة الأرسطية الأخيرة التى أود أن أشير إليها باعتبارها فكرة أثرت تأثيراً مباشراً فى فلسفة هيجل هى فكرة : المطلق أو الله . فقد سبق أن رأينا أن معنى قولنا عن شىء ما أنه حقيقة Reality ، بالمعنى الفلسفى لهذه الكلمة هو أنه الوجود الأول الذى صدرت عنه الأشياء الموجودة فى العالم، أو أنه بعبارة أخرى : المطلق . . Absolute . ولقد استخدم الفلاسفة لفظ الله للدلالة على المطلق ، لأن الله ينظر إليه ، فى الدين ، بوصفه الموجود الأول الذى صدرت عنه الأشياء كلها .

٣١ — وتأتى الصورة المطلقة الخالية من المادة فى قمة مراتب الوجود فى فلسفة أرسطو . وهذه الصورة المطلقة هى ما أطلق عليه أرسطو اسم : الله ، لأن الصورة هى مصدر الوجود كله . وهذه الصورة الخالصة لا تحتوى على أى لون من ألوان المادة لأن مضمونها هو ذاتها فحسب : ومن هنا فهى ليست صورة المادة وإنما هى صورة لصورة ، أو هى صورة الصورة . ولقد تحولت هذه الفكرة فى تعريف أرسطو المشهور لله لتصف الله بأنه « فكر الفكر » ، فالله عند أرسطو لا يفكر فى المادة ، ولكنه يفكر فى الفكر وحده . وهو نفسه فكر وموضوع تفكيره هو الفكر ذاته . فهو إذن يفكر فى نفسه فقط : فالله هو الوعى الذاتى، والمطلق عند هيجل هو أيضاً الوعى الذاتى أو فكر الفكر .

٣٢ — واضح أن عبارة « فكر الفكر » فى هذا التحول ترادف عبارة « صورة الصورة » ولا يبرر ذلك إلا أن تكون الصورة هى الفكر. وهكذا نصل هنا إلى تحديد جديد للفلسفة الكلية وهو : الصورة هى الكلى ، والكلى هو الحقيقى وهو المطلق : إذن الحقيقى والمطلق هو الفكر . وما دام الفكر هو ماهية العقل أو الروح Mind فإننا نستطيع أن نعبّر عن الفكرة ذاتها بأن نقول إن المطلق هو العقل أو الروح Absolute is Mind . ويبقى علينا أن نشرح هذه التحديدات وأن نجد ما يبررها .

٣٣ — يمكن أن تنحل المشكلة فى هذا السؤال : هل الصورة أو الكلى فكر . . ؟ واضح أن ذلك هو ما يقول به كل من أرسطو وهيجل . بل أن الأصل التاريخى لنظرية الكليات يفترض هذه الفكرة ذاتها . فقد انقاد أفلاطون إلى المعتقدات الرئيسية فى فلسفته حين اكتشف أن المعرفة كلها تتألف من تصورات ولقد كان الكلى ، كما ورد إلى ذهنه أول الأمر ، عبارة عن تصور ذاتى أو الفكرة التى تكون فى ذهننا حين نستخدم اسم فئة Class — name . . ونحن نصل إلى محور فلسفته حين نتبين أن الكلى ليس شيئاً ذاتياً فحسب وإنما هناك كليات موضوعية لها وجود خارج أذهاننا ومستقل عن هذه الأذهان . وعلينا أن ننظر إلى هذه الكليات على أنها أفكار موضوعية لأن الكلية صفة للأفكار لا للأشياء ، فالأشياء جزئية فردية .

ولا تزال هناك مدرسة فلسفية ، كما سبق أن ذكرنا (فقرة ٧) ، رائجة جداً ، ترى أن الكليات ليست أفكاراً رغم تسليمها بأن لها « وجوداً قائماً بذاته » أعنى أن لها وجوداً ما ؛ فالكليات ، كما ترى هذه المدرسة ، « ليست ذهنية »[1] . ويمكن

---

(١) انظر ، مثلا ، كتاب مستر برتراند رسل الصغير الرائع : مشكلات الفلسفة ص ١٥٢ — ١٥٥ .

أن يكون الخلاف هنا خلافاً لفظياً . لو كانت هذه المدرسة تعنى أن الكليات ليست أفكاراً ذاتية Subjective أى أنها ليست أفكاراً موجودة فى ذهن من الأذهان ، كذهنى أو ذهنك ، أو ذهن الله (٢) . فإن الفلسفة المثالية لن تسلم بذلك فحسب ولكنها سوف تؤكده بقوة . لكن لو أنها كانت تعنى أكثر من ذلك أن الكليات ليست من طبيعة الفكر ، بغض النظر عن مسألة وجودها فى الأذهان ، فلا بد أن يكون ذلك موضع نقاش .

٢٤ ــ الأساس الذى يرتكز عليه نضال الفلسفة المثالية هو القول بأن الكليات عبارة عن تجريد ؛ فنحن نصل إلى الكلى بطريقة واحدة هى طريقة التجريد أعنى حذف أوجه الاختلاف مع التركيز على أوجه التشابه أو العناصر المشتركة فى الفئة الواحدة . لكن التجريد عملية فكرية ، ولذا فالكلى عبارة عن فكر لأنه عبارة عن عملية تجريد . وقد يعترض معترض على ذلك فيقول : صحيح أننا عن طريق التجريد وحده نستطيع أن نصل إلى الكلى ولكن هذا الكلى الذى فى استطاعتنا نحن أن نصل إليه إنما هو تصور ذاتى فحسب ، ومن هنا فهذه الحجة التى سقتها لا تبرهن إلا على ما نعرفه بالفعل وهو : أن التصورات الذاتية عبارة عن أفكار ، لكنها لا تبرهن على طبيعة الكليات الموضوعية . غير أن ذلك فهم خاطىء لهذه الحجة ، فليست المسألة أن التصورات عبارة عن تجريدات ، بل إن الكليات الموضوعية عبارة عن تجريدات . لأنها إذا لم تكن كذلك فلن يكون لها وجود ولا موضوعية .

فقد سبق أن رأينا أنها توجد وجوداً فعلياً إذ ليس لا وجود منفصل عن

---

(٢) هذا إذا افتراضنا أن الله شخص ، أعنى فرداً جزئياً يوجد وجوداً فعلياً [المترجم] .

الأشياء الجزئية . ومعنى ذلك أنها توجد فى الفكر فحسب . وهى باعتبارها أفكاراً يمكن أن يكون لها وجود مستقل منفصل عن الجزئيات . ومن هنا كانت تجريدات بمقدار ما تكون موجودة . وإذا كانت تجريدات فهى أفكار . ولقد رأينا كذلك أن الوجود الوحيد الذى يمكن أن يعزى للكليات هو الوجود المنطقى ، والفكر هو ما لا يكون له سوى وجود منطقى فحسب . ومن ناحية أخرى . لقد سبق أن رأينا أن الكليات « علل Reasons » والعلة هى بالضرورة فكر[1] .

٣٥ -- لكن من الأهمية البالغة أن نعرف أن الفلسفة المثالية حين تقول أن الحقيقة النهائية عبارة عن فكر فإنها لا تعنى بذلك الفكر بمعناه المألوف الشائع أى الفكر الذاتى أو العمليات النفسية كما تحدث فى ذهن فرد من الأفراد ، فهى لا تزعم أن الكون يعتمد على العمليات التى تحدث فى عقول البشر ، أو حتى العمليات التى تحدث فى العقل الإلهى . بالمعنى الذى يقول به المؤمنون . ولكنها تتفق تماما مع الفكرة القائلة بأنه وجد زمان لم تكن توجد فيه عقول بشرية أو الهية . بل لم يكن هناك سوى كتل من البخار المتوهج الذى لا أثر فيه للحياة ، ومع ذلك فإن

---

(١) لاحظ أن كلمة علة Reason فى اللغة الإنجليزية تعنى أيضاً « عقل » . ومن هنا ارتبطت العلة بالفكر ارتباطاً وثيقاً . ويستخدم المؤلف لفظ « العلة » للدلالة على العمليات العقلية كما هى الحال فى القياس المنطقى الذى تكون فيه المقدمات « علة » لظهور النتيجة فى حين أن يستخدم كلمة « السبب Cause. » للدلالة على الرابطة بين ظواهر الكون على نحو ما تقول أن النار كانت سبباً فى غليان الماء ، وسوف يعود المؤلف إلى هذا الموضوع بالتفصيل فى الفصل الثالث من هذا الكتاب . [المترجم] .

هذا العالم يعتمد على الفكر ، وهو نتيجة للفكر . بل هو فكر وهو فكر موضوعي لا ذاتي .

٣٦ — ولقد قيل في معرض الرد على هذه النظرية : « أن الفكر يتضمن مفكراً » إذ لا يمكن تصور الفكر بلا مفكر : وهذه مشكلة لا تعني أكثر من عودة المشكلة السابقة إلى الظهور من جديد ، وهي المشكلة التي اصطدم بها ذهن رجل الشارع حين حاول أن يفهم كيف يمكن لشيء ما أن يكون حقيقياً على الرغم من أنه لا يوجد وجوداً فعلياً ، ومعنى هذا الاعتراض أن الأفكار لا يمكن أن توجد وجوداً فعلياً إلا إذا كانت في ذهن مفكر ما . وهذا جد صحيح . لأن كل وجود فعلي هو كائن فرد يوجد هنا أو هناك أعني في مكان معين أو زمان محدد .

ولا بد للفكرة التي توجد وجوداً فعلياً أن تكون كائناً فرداً موجوداً هنا أو هناك أعني أن تكون حاضرة في مجرى تفكير معين عند وعي جزئي محدد. ولكن الكليات لا توجد وجوداً فعليا وهي لذلك لا توجد في مجرى وعي معين أعني لا توجد في ذهن ما وهكذا نجد أن الأفكار لا يمكن أن توجد وجوداً فعليا بدون مفكر . لكن الكليات لا توجدوجوداً فعلياوإنما هي حقيقية Real وما دام الوجود الفعلي كله عبارة عن ظاهر ، وطالما أنه ليس من الموجودات الفعلية ما هو حقيقي ، ولأن كل فكرة في ذهن أي مفكر عبارة عن كائن جزئي يوجد وجوداً فعليا فإن النتيجة هي أن الكليات لا توجد في ذهن مفكر ما ، لأنها لو وجدت في هذا الذهن لما أمكن أن تكون حقيقة ، إذ سوف توجد عندئذ وجوداً فعليا .

٣٧ — ولابد أن نلاحظ أن المثاليين حين يستخدمون تعبيرات مثل: «المطلق هو الفكر » ، فإنهم يستخدمون كلمة الفكر بمعنى ضيق يقصدون به الفكر الكلي

وحده . أما الاستخدام المألوف لكلمة الفكر حين أقول ، مثلا ، أن « لدى فكرة عن وجه أمى » فهو استخدام مختلف تماما . إذ أن الفكر فى مثل هذه اللغة الشعبية الدارجة يشتمل على تصويرات ذهنية جزئية ، بل وقد يتضمن إحساسات . أما بالمعنى الذى نقصده فإن الكليات هى وحدها التى تسمى أفكارا .

٣٨ — ولا يعنى تعبير « المطلق هو العقل أو الروح Mind » أكثر من أنه فكر . فالفكر هو ماهية العقل والروح : ولو صح أحد هذين التعبيرين صح التعبير الثانى . لكنا هنا أيضا لا نقصد العقل أو الروح الذاتى الذى يوجد بالفعل لكنا نقصد العقل أو الروح الموضوعى الحقيقى . فالروح التى نتحدث عنها هى نسق من الفكر الكلى الذى تتألف منه الحقيقة ، فهى ليست روحا جزئية تقابل روحا جزئيا آخر كروحى وروحك أو حتى روح الله — إذا كنا نعنى بالله فكرا جزئيا يوجد وجودا فعليا — وإنما هى العقل الأول الذى صدر عنه الكون كله ، وهو ليس كائنا سيكولوجيا . أنها حقيقية لكنها مع ذلك لا توجد وجودا فعليا : هى روح كلى ، روح مجرد . أنها العقل المؤثر فى العالم . والقول بأن هذا العقل يؤثر فى العالم هو جوهر النظرية اللاهوتية عن التدبير الإلهى أو حكم الله للعالم . لكن هذا العقل يؤثر فى العالم لا خارجه ، أنه العلة فى الأشياء أو هو علة الأشياء . ولكنه ليس علة مفارقة خارجية عن الأشياء توجد منفصلة عنها كما يوجد العقل البشرى منفصلا عن الأشياء التى يدركها أو يهمن عليها : أنه عقل لكن ذلك لا يتضمن عاقلا Reasoner بمعنى شخصا يفعل . وهو بالطبع لا يوجد وجودا فعليا ، ولا يوجد قبل بدء العالم . وهو لم « يخلق » العالم كفعل فى الزمان ، وإنما علاقته بالعالم علاقة منطقية ، ووجوده ، وجود منطقى .

نتائج :

٣٩ — حاولنا فى تعقبنا لتطور المثالية اليونانية أن نستخلص من الوقائع

التاريخية مغزاها الجوهري . وعرضنا في هذه المحاولة جزءا من أسس الفلسفة الكلية وما دام هيجل هو أعظم أستاذ أخير لهذه الفلسفة فقد عرضنا ، في نفس الوقت ، بعضا من المبادىء الأساسية في فلسفته . وقد يكون من الخير أن نجمع الآن في عبارة وجيزة النتائج التي وصلنا إليها ، وهي نفسها العناصر الجوهرية في الفلسفة الكلية . والعناصر الجوهرية التي ظهرت حتى الآن هي :

(١) الحقيقي هو ماله وجود مستقل تماما . وجود معتمد على نفسه فقط .

(٢) الظاهر هو ما يعتمد في وجوده على وجود آخر . وهذا الوجود الآخر هو الحقيقي .

(٣) الوجود الفعلي هو ما يمكن أن يتمثله الوعي تمثلا مباشرا ، وقد يكون كائنا نفسيا أو ماديا .

(٤) الحقيقي هو الكلي .

(٥) الحقيقي لا يوجد وجودا فعليا وإنما يوجد وجودا منطقيا فحسب .

(٦) الوجود الفعلي هو الظاهر .

(٧) الحقيق ، وهو الكلي ، هو أيضا الفكر أو الروح أو العقل . لكن هذا الفكر أو الروح أو العقل ، ليس عقلا فرديا أو ذاتيا وإنما هو عقل مجرد موضوعي ، له وجود منطقي لا وجود فعلي .

(٨) الحقيق أعني الفكر الموضوعي ، هو الوجود النهائي ، أو المبدأ الأول أو المطلق . وهو مصدر الأشياء جميعا . ولابد لنا أن نستمد منه تفسير الكون .

(٩) هذا المبدأ الاول هو أول بمعنى واحد فقط هو أن له أسبقية منطقية على الاشياء جميعا ، أعنى أنه ليس أول في الزمان .

وتؤلف هذه القضايا عقيدة الفيلسوف المثالي بقدر تطورها منذ عصر أرسطو

ومع ذلك فعلينا أن ندرس التعديلات والإضافات التى أدخلها عليها الفكر الحديث .

٤٠ ـــ وسوف نرى أن فلسفة هيجل ليست شيئا اخترعه ببساطة من العدم ثم زج به كيفما اتفق فى عالم مذهول ، ولا هو خيال مجنون أنتجه عقل فرد من الافراد . ولا هو شىء جميل جديد يخلو من النفع . ولا هو نظرية لطيفة لعبقرية ضالة . كلا ، ولا هو مجرد نظرية بين نظريات معارضة كثيرة . أن مؤلفها الحقيق ليس هو هيجل نفسه بقدر ما هو الروح البشرى الكادح المفكر ، الروح الكلى للبشرية كما تتجلى فى هذا الفرد أو ذاك . أنه إنتاج مجموعة من العصور تضرب بجذور عميقة الغور فى الماضى البعيد . أو هى حكمة السنين تراكمت بعضها فوق بعض فكونت الصورة النهائية للفلسفة الكلية . والحق أنها بعبارة هيجل نفسه لا هى حديثة ولا هى قديمة ، ولكنها دائمة وأبدية . لكن هيجل ، على الرغم من ذلك كله ، مفكر أصيل عميق، وان كانت أصالته لا تعنى الجدة فحسب لأنها جديدة وقديمة فى آن واحد. فهى تتعرف على الحقيقة الماضية كلها، وتستوعبها، ثم تمضى فتتجاوزها، ومن ثم فوقفها من الفلسفات الأخرى لا هو موقف حسد ولا عداء ولا هدم . ولكنها ترى فى كل منها مظاهر أو جوانب للحقيقة لابد من التعريف عليها والتشبع بها ، وهى لهذا السبب فلسفة كلية حقيقة .

الفصل الثانى

الفلسفة الحديثة وهيجل

٤١ — اختفت الفلسفة المثالية ذات الطابع الكلاسيكى بعد موت أرسطو حتى العصور الحديثة تقريباً . فقد أماتتها الرواقية ، والأبيقورية ، والشكاك . وكانت الأفلاطونية المحدثة — فى أحسن صورها — تحريفاً غامضاً لها . كما كانت الاسكولائية صورة ممسوخة منها . ولم يعمل على احيائها المفكرون من ديكارت إلى ليبنتز . صحيح أنه كانت هناك صلات قربى بين هذه الفلسفة الحديثة فى بدايتها وبين الفلسفة اليونانية ، ولكنها كانت صلات ضعيفة . ثم جاء احياء الفلسفة المثالية على يد كانط فكان عملا ينسب إليه وحده . ولم يكن كانط فرعاً مباشراً من المثالية اليونانية . إذ تظهرنا مؤلفاته على أن أثر اليونان فى فلسفته كان ضعيفاً . وليس صحيحاً أن يقال عنه ، بغير تحفظ ، أنه كان ممثلا للفلسفة الكلية ؛ لأنه ينكر تماماً معظم القضايا الهامة التى سقناها فى نهاية الفصل السابق . ومع ذلك فقد أصبح أبا ، حتى على الرغم منه ، لمثالية ذات طابع مشابه تماما للمثالية التى وصفناها فى الفصل السابق .

وقبل أن نتحدث عن كانط ، لابد أن نشير إشارة موجزة إلى مفكر أسبق منه ، كان له تأثير على هيجل يفوق تأثير أى مفكر آخر وهذا المفكر هو : اسبنوزا .

(ا) اسبنوزا وهيجل :

٤٢ — أعلن اسبنوزا عن مبدأ كان له أهمية بالغة . وهـــذا المبدأ هو

« كل تعين سلب » أو « جميع التحديدات عبارة عن سلب » . فتحديدك لشيء مامعناه فصله عن دائرة الوجود أى حده . والتعريف معناه وضع الحدود للشيء . فقولك عنه أنه أخضر يعنى أنك حددته أو فصلته عن دائرة القرنفل، أو الأزرق أو الألوان الأخرى . وقولك عنه أنه خير معناه فصله عن دائرة الشر . وهذا التحديد هو كالسلب سواء بسواء . فاثبات حدود معينة لشيء ماهو انكار أنه يتعدى هذه الحدود . فقولك عنه أنه أخضر يساوى قولك عنه أنه غير أحمر ؛ فالإثبات يتضمن النفى . وأيا مايقال عن شيء ما هو إنكار لأشياء أخرى كذلك فالتحديد كله عبارة عن نفى أو سلب .

٤٣ — وهذا المبدأ أساسى عند هيجل أيضاً . ولكنه إتخذ فى فلسفة هيجل الصورة المقابلة وهى أن « كل سلب هو تحديد أو تعين » . وسوف يذكرنا المناطقة الصوريون بأننا لا نستطيع أن نعكس قضية اسبنوزا على هذا النحو . ولكن يكفى للرد عليهم أن نشير إلى أن الإثبات لا يتضمن النفى فحسب ، بل أن النفى أيضاً يتضمن الإثبات . فانكارك انتماء شيء ما لفئة معينة يعنى أنك تدرجه تحت فئة أخرى على الرغم من أنك قد لاتعرف ماهى هذه الفئة الجديدة . فالسلب والإيجاب متلازمان ويتضمن الواحد منهما الآخر . فمبدأ اسبنوزا ، إذن ، هو « إيجاب الشيء هو نفيه » أو « وضع الشيء يعنى سلبه » . أما مبدأ هيجل فهو « نفى الشيء معناه إيجابه » ، أو « سلب الشيء يعنى وضعه » .

وعلى ذلك فحيثما صادفنا هيجل يتحدث عن « قوة السلب الهائلة » فلا بد أن نتذكر أن السلب عنده هو نفسه عملية خلق . لأن الطبيعة الايجابية لشيء من الأشياء تتوقف على تحديداته . فطبيعة الحجر أن يكون : أبيض ، ثقيلا ، صلباً . . الخ . ومادامت جميع التحديدات سلب ، نتج عن ذلك أن تعتمد الطبيعة الإيجابية لشيء من الأشياء على السلب . فالسلب، من ثم ، له نفس ماهية الوجود

الإيجابي . وقوة السالب « قوة السلب الهائلة » — هي الشرط الضروري لظهور العالم إلى الوجود ، فالأجناس تصبح أنواعاً عن طريق الفصل Differentia.. لأن الفصل هو الذي يخرج الفئة الجزئية الخاصة من الفئة العامة عن طريق حذف الأنواع الأخرى أو سلبها ، والأنواع بدورها تصبح أفراداً بنفس الطريقة . أعني عن طريق حذف الأفراد الأخرى من النوع. وهذه الأفكار ليست أفكاراً عرضية في فلسفة هيجل ، ولكنها تنتشر في مذهبه كله . ولابد لنا أن نفهم جيداً أن هذه الأفكار الثلاثة : التعين ، والتحديد ، والسالب ، تتضمن الواحدة منها الأخرى .

٤٤ - والفكرة الهيجلية عن اللامتناهي Infinite مدينة بالكثير لاسبنوزا أيضا . فكون الشيء لامتناه يعني أنه غير محدود . ومن ثم فالشيء المعين هو الشيء المحدد أو المحدود لأن التعين تحديد . وسوف يؤدي بنا ذلك إلى نتيجة تقول : أن اللامتناهي هو اللامتعين undetermined . فمادام الشيء الذي لاتعين له لاصفات له كذلك من أي نوع ، ومادمنالا نجدصفة نصفه بها ، فإن اللامتعين سوف يكون في هذه الحالة الفراغ الكامل ، أو هو في الواقع عبارة عن خواء وخلاء Vacancy . والجوهر عند اسبنوزا هو هذا الفراغ اللامتعين. ومع ذلك فهناك فكرة أخرى تكمن ، ربما في غير اتساق ، في أعماق فلسفة اسبنوزا تقول أن الجوهر علة ذاته Causa sui ، ومن ثم فهو ليس اللامتعين بل هو المتعين بذاته . فتحديداته ليست نابعة من مصدر خارجي بل من ذاته فقط . ومن ثم فاللامتناهي ليس هو الذي لانهاية له ، ولاغير المحدود أو المتعين ، كاهو معروف في التصور الشائع ، بل هو المتعين بذاته ، أو المحدود بذاته . وتلك هي الفكرة الرئيسية عن اللامتناهي عند هيجل . لكن ذلك بالطبع لا يستوعب فكرة هيجل عن اللامتناهي كلها ، وإنما يهمل على العكس أهم عناصرها المميزة . ومع ذلك فإن جذور فلسفته عن اللامتناهي نجدها هنا في فلسفة اسبنوزا .

(ب) هيوم وكانط :

٤٥ — افترضت المثالية اليونانية ، فى سذاجة ، أن العقل البشرى قادر على معرفة الحقيقة ولم يخطر على بال أفلاطون أو أرسطو أن عقـــولا كعقولنا لانستطيع أن تعرف إلا الظاهر وحده . وعلى الرغم من أن هذه المشكلة فرضت نفسها على التفكير البشرى فى بعض العصور إلا أن كانط كان أول من أثارها من الناحية الصورية : فهو الذى تساءل : ما المعرفة . ؟ وكيف تكون ممكنة . ؟ وما الذى يمكن أن نعرفه . ؟ وما الذى لا يمكن معرفته . ؟ وهل للمعرفة حدود ضرورية . . ؟ . كانت هذه هى الأسئلة التى حاول كانط الإجابة عنها ، وهو يخبرنا أنها فرضت نفسها عليه من طريق فلسفة هيوم .

٤٦ — لقد حاول هيوم أن يبين أن جانبا من الأفكار الرئيسية التى تعتمد عليها معرفتنا للأشياء كالسببية ، والهوية ، والجوهر ليست إلا وهما . وعلى رأسها جميعا فكرة السببية . فهذه الفكرة تتضمن عنصرى **الضرورة والشمول**: افرض، أن « ا » هى سبب «ب» . فإن ذلك يعنى **أولا** : أنه لابد أن تتبع «ب» « ا » دائما بحيث لا يكون ذلك مجرد حادثة عابرة ، بل أن يكون ذلك ضرورة . وهذا يعنى **ثانيا** : أن «ب» تتبع « ا » دائما بشرط عدم وجود عائق ، أعنى عدم تدخل ظاهرة ثالثة « حـ » فى سير « ا » . فن المسلم به أن الجرس « ا » سيحدث دائما صوتا «ب» إذا ما هزه شخص ما ، ما لم يهتز بالطبع فى خلاء « حـ » . هذا هو معنى الشمول وتلك هى فكرة السببية .

فهل لهذه الفكرة ما يبررها . . ؟ وهل هى وصف صادق للواقع . . ؟ هل هناك ، فى العالم الخارجى ، واقعة تتفق مع هذا التصور العقلى . . ؟ أم هى مجرد وهم من أوهام العقل . ؟ لقد ذهب هيوم إلى أن لمعرفتنا مصدراً واحداً

فقط هو التجربة Experience. والتجربة تعنى عنده، كما هى عند لوك، الخبرة التى ترد إلينا عن طريق الحواس الطبيعية. أو عن طريق التفكير فى عملياتنا الذهنية ذاتها. فمعرفتنا بأى شىء خارجى: كهذا المنزل، أو هذه الشجرة، أو هذا النجم، تأتى عن طريق الحواس. ومعرفة أى شىء داخل الذهن أو النفس Mind كقولى أنى أشعر بالجوع، تأتى عن طريق التأمل الذاتى أو الاستبطان.. Introspection لكن التجربة، حسب هذا التعريف، لا يمكن أن تأتى إلينا، على الاطلاق، لا بالضرورة ولا بالشمول. فأنا أستطيع أن أرى أو أن أسمع أو أن أشعر بأن شيئا ما موجود، فحسب، ولكن لا أستطيع أن أرى أو أن أسمع أو أن أشعر بأنه لابد أن يوجد. إذ تخبرنى عينى أن هذه الورقة موجودة أمامى لكن رؤية الورقة مهما تطل مدتها ان تنبئك بأنها لابد أن توجد هنا أمامى. فليس هناك أى لون من ألوان الضرورة فى فكرة السببية. صحيح أن «البرد يجمد الماء» ولكن ليست هناك رابطة منطقية بين البرد والتجمد. أننا إذا ماحللنا فكرة المثلث فسوف نجد أن زواياه الثلاث لابد أن تساوى قائمتين لكننا لوحللنا فكرة البرد فلن تسلمنا إلى فكرة التجمد. أى أنه لا يمكن إستنباط إحداهما من الأخرى استنباطا منطقيا. ويمكن للإنسان أن يقول، من ناحية أخرى، أن البرد قد يحول الماء إلى بخار أيضا: أى أن إمكانية الحالتين قائمة [أن يحول الماء إلى ثلج أو بخار] وعلينا أن ننتظر التجربة لنرى أيهما سوف يحدث. وهذه التجربة تعطينا الواقعة فحسب، لكنها «لا تعطينا الضرورة. كذلك لا تخبرنا التجربة سوى أن «ب» تتبع «ا» فى تلك الحالة الجزئية التى إمتدت إليها. لكنها لا تستطيع أن تقدم لنا مبررات للاعتقادات بأن «ب» سوف تتبع «ا» باستمرار، وأنها تتبعها الآن دائماً. وربما كان ذلك واضح أكثر بالنسبة للمستقبل بصفة خاصة إذ ليس لدينا به علم ولا خبرة على الإطلاق، فكيف يمكن للتجربة أن تقول لنا: «أن النار سوف تتولد عنها

الحرارة غداً ، . ؟ وعلى الرغم من أن هذه الصعوبة واضحة بالنسبة للمستقبل ، فإنها تظهر بنفس القوة فى حالة الماضى والحاضر : فالماء يتجمد فى درجة الصفر . لكن ما الدليل على ذلك . ؟ ان التجربة لا تقول لنا سوى أن ذلك قد حدث فى جميع الحالات التى تم بحثها . غير أن هناك ملايين الحالات التى يتجمد فيها الماء لم يلاحظها أحد ، وليس لنا بها خبرة. فكيف تضمن لنا التجربة إصدر أحكام بصدد موضوعات ليس لنا بها خبرة . ؟ ومعنى ذلك أن المعرفة بعنصر الشمول لا يمكن مطلقاً أن تأتينا عن طريق التجربة . ومادامت التجربة عند هيوم هى المصدر الوحيد للمعرفة الصحيحة ، ومادامت العناصر الجوهرية فى فكرة السببية وأعنى بها الضرورة والشمول — لا يمكن أن نجدها فى التجربة ، فإنه ينتج من ذلك أن تكون فكرة السببية نفسها عبارة عن فكرة وهمية . ويواصل هيوم حديثه فيشرح لنا كيف نشأ هذا الوهم عن طريق قوانين تداعى المعانى ، فنحن لأننا نرى « ا » يتبعها «ب» فى حالات كثيرة ، فإننا نربط بين الإثنين ونتخيل أن هذا التتابع ضرورى وشامل .

٤٧ — ويتابع هيوم باركلى فى نقده لفكرة الجوهر وبطريقة تشبه طريقته، فالحجر له صفة البياض والصلابة ... الخ . وقد اعتدنا أن نقول أن هناك جوهراً يحمل هذه الصفات. لكن التجربة تعرفنا بالصفات فحسب، ولا تقول لنا شيئاً عن الجوهر . ونحن لا نستطيع أن نكون فكرة عن الجوهر بمعزل عن صفاته. ولكننا اعتدنا أن نربط بين الصلابة والبياض ... الخ . ومن ثم أنتج خيالنا فكرة جوهر يختفى وراء هذه الصفات هو الذى يحملها ، ويربط بعضها ببعض . ولذا فليس لنا من التجربة سند لفكرة الجوهر ، وعلى ذلك فهى وهم شأنها شأن فكرة السببية تماماً .

٤٨ — أقلقت كانط هذه الملاحظات قلقاً بالغاً ، فأخذ على عاتقه أن يجيب عنها . لأنه رأى أن فكرة ، كفكرة السببية . ضرورية للمعرفة لجميع العلوم

تعتمد على فرض السببية . وإذا كانت الاسس التى ترتكز عليها المعرفة مزعزعة بهذا الشكل إنهار البناء من أساس . والخلاصة أن امكان المعرفة ، أيا كانت ، تعتمد على إيجاد رد على ملاحظات هيوم .

٤٩ — يرى كانط أن هناك عنصرين للمعرفة هما : الفكر والاحساس . ونحن فى حالة الاحساس نكون متقبلين سلبيين ، إذ تصل إلينا المادة الخام للمعرفة فى صورة احساسات ترد إلينا من مصدر خارجى . أما فى حالة الفكر فنحن إيجابيون لأن الفكر عملية تلقائية للعقل تحول الإحساس المادى الفج إلى معرفة . ويقول كانط ان ذلك كله مسلم به تسليما عاماً منذ عصر أفلاطون ؛ ثم يبدأ فى دراسة كل من هذين العنصرين على حده .

٥٠ — أولا : الإحساس Sensation. أى موضوع من موضوعات الحس الخارجية موجود فى زمان ومكان . وأى موضوع من موضوعات الحس الداخلية — كالاستبطان ، والوجدان ، والأفكار — موجود فى زمان ، وان كان لا يوجد فى مكان . ومن ثم كان الزمان هو الصورة العامة للحس الداخلى . وكان الزمان والمكان هما الصورتين العامتين للحس الخارجى فهل لنا أية معرفة بالزمان والمكان اللذان لها صفة الضرورة والشمول التى وجدت فى صورة محيرة فى فكرة السببية . . ؟ والجواب بالإيجاب . أى أن لنا بالفعل مثل هذه المعرفة . فالمعرفة الهندسية كلها تتألف من قضايا ضرورية وشاملة عن المكان . كما أن لدينا كذلك معلومات ضرورية وشاملة عن الزمان ، كالقول بأن اللحظتين لا يمكن أن تكونا متآنيتين . وقضايا الحساب هى الأخرى ضرورية وشاملة . ولكن هيوم برهن على نحو قاطع أن التجربة لا يمكن أن تؤدى إلى الضرورة والشمول . ومن ثم فإن هذه المعرفة لم تنشأ من التجربة .

٥١ — ربما كانت الضرورة والشمول فى قضايا الرياضة تعود إلى أن

قضاياها تحليلية فحسب . فالقول بأن « الحصان حيوان » لابد أن تكون صادقة صدقاً ضرورياً وشاملا قول صحيح بمقدار ما نستمر في استخدام كلمتي «الحصان» و « الحيوان » بنفس المعنى : ذلك لأن فكرة الحصان تتضمن أنه حيوان ، ومن ثم فإن القضية لا تقدم لنا سوى تحليل جزئي فحسب لمعنى كلمة الحصان . وقد يقال نفس الشيء في القضية ٢ + ٢ = ٤ فهي ضرورية وشاملة لأنها مجرد تعريف للعدد ٤ . وأن الخطين المستقيمين لا يمكن أن ينغلق عليهما مكان، قضية ضرورية وشاملة لأنها لا تعبر إلا عما نعنيه بالخطوط المستقيمة فحسب .

وقد يكون هذا الاعتراض في ظاهره مقبول لكنه في حقيقته مرفوض . لأن القضايا التي نتحدث عنها ليست قضايا تحليلية ، وإنما هي قضايا تركيبية : « فاثنان زائد اثنان » ليست تعريفا للعدد أربعة. ولا يمكن لأحد أن يعرف أن ٢ + ٢ = ٤ من مجرد تحليله لفكرة العدد ٤ . لايمكن لأحد أن يعرف هذه القضية ما لم تنكشف له عن طريق التجربة . ولا يمكن لأحد أن يعرف أن سريرين وسريرين ، أو أية أشياء أخرى ، تساوى أربعة أسرة ، إلا إذا أظهرت له التجربة ذلك . كما أنه لا يمكن لتحليل فكرة الخط المستقيم أن تعرفنا بأن الخطين المستقيمين لا يحصران مكانا . إذ لابد أن يظهر ذلك أيضا سواء في مكان حقيقي أو خيالي . ولا شك أننا في العادة نحاول أن نتخيل خطين مستقيمين يحصران مكانا ، لكي نفهم هذه الفكرة . لكننا نجد أن ذلك غير ممكن . أعني أن طابع التجربة المتخيلة هو نفسه طابع التجربة الفعلية في المكان الحقيقي ، لأنها تعتمد على توضيح الشيء أو اظهاره أمامنـــا أكثر من اعتمادها على تحليل تصور من التصورات .

٥٢ — ومع ذلك فلا يمكن للضرورة والشمول الخاصة بهذه القضايا أن تظهر عن طريق التجربة . صحيح أننا نحتاج إلى تجربة قبل أن نتمكن من معرفتها،

لأنها ، كما رأينا منذ قليل ، لابد أن تظهر أو تتكشف لنا عن طريق التجربة ، لكن كل ما تستطيع التجربة أن تزودنا به هو أن هذين الشيئين ، وهذين الشيئين يساويان هذه الأشياء الأربعة . وأن هذا الزوج من الخطوط المستقيمة لا ينغلق عليها مكان(١) . ومع أن هذه الوقائع الجزئية تظهر مباشرة فى التجربة إلا أننا نقفز إلى ما وراء خصائصها الجزئية لنضيف إليها الضرورة والشمول : فنقول ان ما يصدق فى هذه الحالة ، يصدق فى جميع الحالات المماثلة ولابد أن يصدق دائما . مع أن التجربة لا تقدم لنا هذه الضرورة والشمول . وهكذا نجد أن هذه القضايا تركيبية من ناحية [أى مستمدة من التجربة] ، بينما هى من ناحية أخرى مستقلة عن التجربة ، أو هى بلغة كانط قبلية apriori . [أى قبل التجربة] . ويتساءل كانط : **كيف يمكن أن تكون القضايا التركيبية القبلية ممكنة ؟** . إنها لا تظهر من التجربة ، ولا تظهر كذلك من تحليل أفكارنا فحسب.

٥٣ — يكمن مفتاح السر فى حل هذه المشكلة فى بعض الملاحظات حول الزمان والمكان . فالمكان هو شرط لما يظهر أمام حواسنا من الموضوعات الخارجية . فلا يمكن لنا أن ندرك هذه المنضدة إلا فى حالة وجودها فى مكان . لكننا من ناحية أخرى نستطيع فى سهولة أن نكوّن صورة عن المكان بدون منضدة ، أو صورة عن المكان الخالى من الموضوعات جميعا فنحن نستطيع بخيالنا أن نمحو جميع الأشياء من المكان ، ونتصور المكان فارغا تماما من الأشياء كلها . ولكننا لا نستطيع أن نعكس العملية فنمحو المكان بخيالنا ونبقى مع ذلك على الأشياء . ومن هنا كانت معرفة المكان شرطا سابقاً لمعرفة الأشياء . غير

---

(١) واضح أن السبب هو أن الخطين المستقيمين لا يلتقيان مهما امتدا ، فهناك انفتاح بينهما فى البداية وفى النهاية بحيث لا ينغلق عليهما مكان [المترجم]

أن معرفة الأشياء هى على وجه الدقة ما نسميه بالتجربة ، ومن كانت معرفة المكان سابقة على كل تجربة ، لأنها شرط لكل تجربة ، والشرط لابد أن يكون سابقاً لما يعتمد عليه . وعلى ذلك فمعرفة المكان لم تأت الينا عن طريق التجربة ، أعنى من الخارج ، وليس المكان شيئاً خارجيا عنا نتقبله حين يصل إلينا عن طريق الحواس ، فهو ليس صورة الأشياء الموجودة فى الخارج ، بل هو صورة لملكة الإدراك عندنا . انه خلق خاص لأذهاننا ، فنحن الذين نفرض المكان على الأشياء ، وليست الأشياء هى التى تفرض المكان علينا ، فالمكان لايوجد منفصلا عنا وإنما هو طريقة إدراكنا نحن للاشياء ولقد ساق كانط حججا مشابهة ليبرهن على الفكرة ذاتها فيما يتعلق بالزمان .

٥٤ — ولو صح ذلك لاستطعنا أن نفهم الضرورة والشمول فى القضايا الخاصة بالزمان والمكان . وليس فى استطاعتنا أن نفهمها بطريقة أخرى . إذ لوكان الزمان والمكان صوراً ذاتية لملكة الإدراك ، لكانت قوانين الزمان والمكان، وقضايا الهندسة والرياضة هى هذه القوانين، أعنى قوانينا لأذهاننا . ومن الطبيعى ان يكون قانون ملكة الإدراك عندنا ضروريا وشاملا لكل ماندركه . فلو وضعنا على أعيننا منظاراً أحمر « لرأينا الأشياء جميعا حمراء» ، وبالمثل ، فمادام الزمان والمكان هما وسائلنا فى إدراك الأشياء فإن قوانين الإدراك تفرض نفسها على كل ما ندركه .

٥٥ — لابد أن نسوق هنا كلمة تحذير . فحين قال كانط ان معرفتنا بالزمان والمكان سابقة على كل تجربة لم يكن يقصد بالطبع ، إننا نجىء إلى العالم بمعرفة جاهزة عن الزمان والمكان . لقد درس علماء النفس فى المعمل الطرق التى يدرك بها الأطفال وصغار الحيوانات الزمان والمكان . ولقد انتهوا إلى أن هذه المعرفة تحصل تدريجيا ، بالطبع ، عن طريق التجربة . لكن نتائج علم النفس ، على هذا

النحو ، لا تعارض نظرية كانط على الاطلاق . بل وليس لها أى أثر عليها . فلا يمكن لأحد — وعلى رأسهم جميعا كانط — أن يفترض أن معرفتنا بالزمان والمكان سابقة على التجربة أسبقية زمنية . وإنما هو يقصد أنها تسبق التجربة أسبقية منطقية فحسب، لأنها شرط منطقى للتجربة. فنظرية كانط تقول انه على الرغم من أننا نصل إلى معرفة الزمان والمكان تدريجيا وبالطريقة التى يصفها علماء النفس ، فإننا نجد مع ذلك أن ما نصل إلى معرفته ليس شيئا خارجيا عنا ، وإنما هو شيء نحن أنفسنا أصحابه . فنحن لا نكتسب معرفة شيء خارجى غريب عنا وانما بمضمون أذهاننا . والفشل فى فهم هذه التفرقة هو مصدر بعض الأخطاء الساذجة وسوء الفهم الذى يقع فيه القارىء لكل من كانط وهيجل .

٥٦ — الزمان والمكان هما العنصران الوحيدان للاحساس اللذان يحتويان على الضرورة والشمول، فهما صورتان ضروريتان للاحساس . أما ما يملأ هاتين الصورتين من معطيات حسية : كاللون والمذاق.. إلخ فهو ليس ضروريا ولا شاملا فهذا الخشخاش(1) ، على سبيل المثال ، أحمر اللون ، ولكننا لا نستطيع أن نقول أنه لابد أن يكون أحمر ، فقد كان من الممكن أن يكون أزرق سواء بسواء ، ولا نستطيع من ناحية أخرى ، أن نمد تصورنا للاحمرار إلى جميع الأشياء أو حتى إلى جميع أنواع الخشخاش . ومن ثم فليس هناك ما يبرر افتراض أن يكون أى عنصر من عناصر الاحساس ، فيما عدا الزمان والمكان ، عمل من أعمال ذهننا فإذا استثنينا الزمان والمكان لوجدنا ان كل شيء آخر يأتى إلينا من الخارج، أعنى من شيء خارجى، وقد يقال لذلك أن للاحساس مصدرين هما: صورتا الاحساس وأعنى بهما الزمان والمكان ، وهما نتاج تلقائى للذهن المدرك. ثم مادة الاحساس

---

(1) نبات مخدر يستخدم فى صناعة الأفيون وغيره من العقاقير المخدرة ، وقد يستخدم أيضاً فى تحضير ألوان الزينة ، ولونه أحمر فاتح [المترجم] .

التى تعطى لنا من الخارج أى من الموضوع نفسه . ونتيجة ذلك هى أن الشىء نفسه ، أو الشىء فى ذاته ، كما هو بمعزل عن تأثير أذهاننا فيه ، لا يوجد فى زمان أو مكان على الاطلاق . ومن هنا كانت الأشياء التى ندركها فى الزمان والمكان ليست هى الأشياء الحقيقية ، ولكنها عبارة عن ظاهر .

٥٧ — وعند هذا الحد ينتهى الحديث عن المصدر الأول للمعرفة وأعنى به الاحساس . والسؤال التالى هو : هل هناك عناصر ضرورية وشاملة فى هذا المصدر الثانى للمعرفة وهو الفكر .. ؟ ولما كان الفكر تصورياً أمكن صياغة السؤال على النحو التالى : هل هناك تصورات شاملة وضرورية .. ؟ . لقد سبق أن رأينا أن لفكرة السببية والجوهر صفة الضرورة والشمول فهل هناك تصورات أخرى تحمل هاتين الصفتين .. ؟ لو كان هناك مثل هذه التصورات فلابد أن تكون ، كالزمان والمكان ، سابقة على التجربة . أى لابد أن تكون أولية أو قبلية a Priori; كما أنها لابد أن تكون إسهاماً للمعرفة ، لامن جانب الأشياء فى ذاتها ، بل من جانب الذهن العارف ، ولو صح ذلك ، فلابد أن تكون هى أيضاً صوراً خالصة لاتحتوى فى داخلها على شىء من مادة الاحساس ؛ لأن المادة تأتى إلينا عن طريق الشىء فى ذاته ، بينما يسهم الذهن بالصورة ، فالتصور « أحمر » ليس سابقاً على التجربة a Priori أكثر من المدرك « أحمر » ، ولايحتوى أى منهما على أية ضرورة أو شمول ، فهما معاً ينتميان إلى مادة المعرفة لا إلى صورتها . وملكة التصورات هى أيضاً ملكة الحكم ، لأن الذهن يحكم حين يطبق التصورات على الأشياء الخارجية ، ومن هنا فإن الأحكام الصورية فى المنطق هى التى تعطينا صور الفكر اللاحسية الخالصة ، أعنى التصورات اللاحسية الخالصة ، خذ هذا الحكم المادى « بعض الخشخاش أحمر » تجد أنه يعطينا تصورات حسية هى « خشخاش » و « أحمر » ، لكن « بعض س هو ص » حكم صورى خالص فهو

لا يعطينا شيئاً على الاطلاق من مادة الاحساس . لكن ألا يتضمن هذا الحكم تصورات اطلاقا .. ؟ نعم يتضمن . فهو أولا وقبل كل شيء قضية جزئية وليس قضية كلية ، لأنه يشير إلى أكثر من فرد واحد لكنه لا يشير إلى الكل أو جميع الأفراد . وهذا هو تصور الكثرة Plurality ، وهو يقرر ثانيا : أن هناك « شيئا موجودا » ، وذلك يتضمن تصور الواقع أو الوجود .. Reality ، ومن ثم فلابد أن تكون هذه التصورات غير حسية تماما ، فهي ليست مستمدة من التجربة وإنما هي ماتسهم به تركيبة أذهاننا في المعرفة . وإذا أردنا أن نصل إلى قائمة كاملة بهذه التصورات فإنه يكفي أن نتأمل التصورات التي تتضمنها الأنواع المختلفة من الحكم المنطقي . وتنقسم القائمة الكاملة للاحكام المنطقيـــة على النحو التالي :

من حيث الكم Quantity	الكيف Quality	الاضافة Relation	الجهة Modality
كلي	إيجابي	حملي	احتمالي
جزئي	سلبي	شرطي « متصل »	إخباري
شخصي	معدول [لا متناه]	شرطي « منفصل »	يقيني

ولقد استخرج كانط من هذه القائمة التصورات التى تقابلها على النحو التالى :

من حيث الكم	الكيف	الإضافة	الجهة
الجملة	الوجود	الجوهر والعرض	الاحتمال والاستحالة
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود واللاوجود
الوحدة	الحد	التفاعل	الضرورة والحدوث

٥٧ — هذه التصورات الخالصة الاثنى عشر هى مايسميه كانط بالمقولات Categories وهى ، كالزمان والمكان ،

١ — صور خالصة بلا مادة ولا مضمون .

٢ — سابقة على كل تجربة .

٣ — لا تأتى إلينا من أى مصدر خارجى وإنما يسهم بها الذهن نفسه فى المعرفة . وهذه المقولات كذلك ضرورية وشاملة . فقد يكون الشىء أحمر أو غير أحمر ، لكنه لابد أن يكون معلولا لعلة ما أو نتيجة لسبب معين . كما أنه لابد أن يكون جوهراً له أعراض ، ولابد أن يكون واحداً أو كثيراً . وفى استطاعتنا أن نتصور الكون بلا بياض ، ولا ثقل ، لكننا لانستطيع أن نتصوره بلا وحدة ولا كثرة ، ولا وجود ولا سلب .. إلخ .

ولابد أن نفسر الضرورة والشمول هنا بنفس الطريقة التى فسرنا بها الضرورة والشمول فى الزمان والمكان . فالمقولات هى عمل الذهن ، فلقد ركبت أذهاننا بحيث لابد أن تظهر لها الأشياء فى هذه الصور . ومن ثم فإن هذه الصور تنطبق

على كل شيء ، وهى بالنسبة لنا ضرورية وشاملة . وكما أن الشيء في ذاته لا يوجد في زمان ولا في مكان ، فإن المقولات بدورها لا يمكن أن تنطبق عليه . أى أن الشيء في ذاته ليس علة ، ولا جوهراً ، ولا واحداً ، ولا كثيراً . وليست له خاصية الكم أو الكيف أو الإضافة ، لأن هذه التصورات يمكن أن تنطبق حسب على ما يظهر لنا لا على الشيء في ذاته .

٥٩ — لكنك لو أخذت بالأفكار الكانطية السالفة فكأنك بذلك تقول أن الحقيقة الواقعية Reality لا يمكن معرفتها ، لأن الشيء في ذاته هو هذه الحقيقة ، فهو ما يوجد وجوداً حقيقيا بغض النظر عن التصورات الذاتية لعقولنا أما الشيء الذى نعرفه فهو مجرد ظاهر Appearance ، لأن الشيء كما هو في الحقيقة لا يوجد في زمان ولا في مكان ، وليست له صفات الكم أو الكيف أو الإضافة بل هو باختصار لا يمكن تصوره على الاطلاق ، ترى ماذا عسانا أن نقول فيما نطلق عليه اسم المعرفة .. ؟ ما يجب أن نقوله هو ما يأتى: معرفتنا سليمة وصحيحة داخل حدود الظاهر ، أعنى داخل نطاق تجربتنا ، ولا شك أن العالم بأسره ، على نحو ما نعرفه ، عبارة عن ظاهر ، لكن ذلك لا يعنى أنه مجرد وهم . لأن صور هذا الظاهر شاملة وضرورية ، وهى تنطبق على جميع الأذهان التى تشبه أذهاننا في تركيبها . فهى ليست مجرد تخيلات لا أساس لها يختلقها ذهن فرد من الأفراد وهو ما نسميه بالوهم ، وعلى ذلك ففى استطاعتنا أن نقول أن عالم الظاهر هذا هو حقيقة واقعة بالنسبة لنا ، لكن إذا تخيلنا أن في استطاعتنا أن نعرف الحقيقة كما هى في ذاتها ، فإننا عندئذ نخدع أنفسنا ونضللها ومن هنا كان لابد للمعرفة أن نلتزم بعالم التجربة لأنها لا تستطيع أن تجاوزه ، لا تستطيع أن تنفذ إلى الحقيقة الداخلية الخفية للعالم . فهذه الحقيقة ستظل بالنسبة لنا لا يمكن معرفتها إلى الأبد بسبب الطريقة التى ركبت بها أذهاننا ، ومادامت التجربة لا تعنى سوى

الكون كما تنقله حواسنا الداخلية والخارجية فلابد أن تكون الكلمة الأخيرة لكانط هي أن معرفة الظاهر وحده هي المعرفة الممكنة: معرفة ظواهر العالم الخارجي المحسوس من ناحية، وظواهر العالم النفسي الداخلي من ناحية أخرى.

(ح) إستئناف المسيرة بعد كانط :

٦٠ — لابد للفلسفة، إذن، فيما يرى كانط أن تخفف من ادعاءاتها. وأن تحذر البدء من بدايات أخرى غير الوجود المباشر في الزمان والمكان. وأن تكف عن جميع المحاولات التي تقوم بها لمعرفة الحقيقة النهائية، والنفاذ إلى ما وراء الظاهر. غير أن أثر هذا التحذير في عالم الفلسفة كان غريبا ومذهلا للغاية. فلم يمض وقت طويل على صيحة كانط للفلاسفة: « حاذروا أن تتقدموا ! » حتى شرع الفلاسفة في تنظيم موكب أشبه بموكب المنتصرين، تتقدمهم الجوقة وهي تعزف، ان صح التعبير، ومن ورائها الأعلام ترفرف، سائرين إلى الأمام بخطى الظافر المنتصر إلى المعركة الفاصلة، واثقين في قدرة الفلسفة على معرفة كل شيء بضربة واحدة — وتقدم الموكب ليحتل قلعة الحقيقة ذاتها. وانه لمن عجب أن يحدث ذلك كله بنفس الأسلحة التي أعدها كانط. فقد تقدمت الفلسفة إلى الأمام تحت لواء كانط حتى أن فلسفته ذاتها التي اعتبرت أعظم كشف على مر العصور هي التي أكملت هذا النصر الختامي. وبدلا من أن تسترشد الفلسفة بتحذيرات الأستاذ انتفضت مرة واحدة في ثورة عارمة من الحماس فلم تضع لنفسها حدوداً قط لأن عليها أن تنجز المستحيل وأن تعرف ما لا يمكن معرفته. وهكذا كان حماس الفلسفات الواثقة من نفسها في هذا العصر.

٦١ — ولقد كان سبب هذا التحول المذهل هو أن الفلسفة في الوقت الذي تمسكت فيه بفكرتي الضرورة والشمول، والفكر الخالص بوصفه تركيبا قبلياً للذهن، فانها رفضت فكرة كانط عن الشيء في ذاته. فقد رأى كل مفكر، في

المحال ، أن فكرة الشيء فى ذاته فكرة متناقضة ذاتياً فضلا عن أنها تجريد محال .
هى تناقض ذاتى واضح : لأن كانط لم يفترض وجودها إلا لأنه كان يعتقد أنه لا بد أن تكون هناك علة أو سبب خارجى لاحساساتنا . ومن هنا فقد ذهب إلى أن الشىء فى ذاته هو من ناحية علة الظاهر ، وهو من ناحية أخرى لا يمكن أن يكون علة ، لأن العلية مقولة من مقولات الذهن ، والمقولات لا تنطبق على الشىء فى ذاته . كما أننا لا نستطيع رفع هذا التناقض بأن نقول عن الشىء فى ذاته أنه أساس الظاهر بدلا من قولنا عنه انه علته . إذ من الواضح أن ذلك مجرد مراوغة أو هو تلاعب بالألفاظ دون أدنى تغير حقيقى فى المعنى . وحتى لو قلنا ان الشىء فى ذاته ليس علة ولكنه موجود فحسب . فان ذلك يدل أولا على تناقض ثم هو ثانيا لا لزوم له على الاطلاق : هو تناقض لأنه على الرغم من أنه يتحاشى استخدام مقولة العلية فهو لا يزال يستخدم مقولة الوجود ويطبقها على الشىء فى ذاته . وهذا تناقض أساسى للموقف الكانطى الذى يذهب إلى أن المقولات لا تنطبق على الشىء فى ذاته . وهو ، من ناحية أخرى ، لا لزوم له ، لأنه إذا لم يكن علة لاحساساتنا فليس هناك ما يبرر افتراض وجوده . ولماذا نفترض ، على الاطلاق ، وجود شىء فى ذاته ... ؟ ولماذا لا نفترض أن الأشياء كما تظهر لنا ، أعنى عالم الظاهر ، هى كل ما هو موجود .. ؟ السبب الوحيد هو ، فيما يرى كانط ، أن احساساتنا لا بد أن تكون لها علة خارجية . فهذا هو السبب الحقيقى الذى افترض كانط من أجله وجود الشىء فى ذاته . وما دام قد ظهر لنا الآن أن الشىء فى ذاته لا يمكن أن يكون مثل هذه العلة فليس ثمة ما يبرر افتراض وجوده . وأخيراً فان تصور وجود شىء لا يمكن معرفته هو تصور متناقض ذاتياً تماماً . لأن المعرفة ليست الا تطبيق تصورات . فاذا عرفنا أن شيئاً ما موجود ، وأنه علة ، فقد عرفنا عندئذ أن تصور الوجود والعلية ينطبق عليه . ونحن فى هذه الحالة نكون قد عرفناه أو على علم به ، أعنى أنه لا

يكون حينئذ لا يمكن معرفته ، ولا حتى مجهولا »

٦٢ — وهكذا تنهار فكرة الشيء في ذاته من أساسها . ويجب علينا أن نلاحظ في عناية أثر هذا الانهيار على الفلسفة الكانطية . فصور المعرفة : الزمان والمكان والمقولات هي نتاج لذهننا أعني أنها لا تأتي من مصدر خارجي . وقد افترض كانط أن العامل المعطى من المعرفة أو الاحساس ، أو المادة أو ما يملأ صور الزمان والمكان ، يرجع إلى مصدر خارجي . ويؤدي بنا هذا الافتراض إلى فكرة متناقضة تناقضاً ذاتياً هي فكرة الشيء في ذاته . وعلى ذلك فان النهاية الوحيدة التي يمكن أن تنتهي إليها هي أن هذا العامل المعطى [الاحساس] لا يمكن أن يكون ناشئاً من مصدر خارجي . وفي هذه الحالة لا بد أن يكون ، شأنه شأن الصور القبلية apriori ، نتاجاً للذهن أو الروح Mind . لكن إذا كانت المادة والصورة نتاج للذهن أو الروح Mind فان ذلك يؤدي بنا إلى القول بمثالية مطلقة .

وأخيراً فان الاعتقاد بأن هناك شيئاً في الكون لا يمكن معرفته يتحطم مع انهيار فكرة الشيء في ذاته . فحين تقول أن هناك شيئاً ما لا يمكن معرفته فانك تناقض نفسك . ومن هنا فلا بد أن يكون كل شيء يمكن معرفته فليس هناك حد لطموح المعرفة البشرية . وقد أصبح اللامتناهي أو المطلق نفسه في متناول يدها . وتلك هي الأفكار التي ألهمت المسيرة الظافرة التي تقدمت بعد كانط . فمذهب : فشته Fichte ، وشلنج ، وشوبنهور ، وهيجل — كانت كلها نتاج للفلسفة الكانطية بعد أن بترت منها زائدة غير ضرورية تسمى باسم : الشيء في ذاته .

د — نقد فكرة ما لا يمكن معرفته :

٦٣ — قد يقال انه بالرغم من أن النظرية الجزئية الخاصة التي أخذ بها

كانط عن « ما لا يمكن معرفته Unknowable » قد ثبت تهافتها ، فانه قد تظهر نظرية أخرى أفضل منها عن الموضوع ذاته . أعنى أن ينهار فكرة الشيء فى ذاته عند كانط قد يرجع إلى أسباب خاصة بمذهب كانط نفسه . فعلى الرغم من أن كانط قد جانبه التوفيق فى هذه الفكرة ، فان ذلك لا يمنع من ظهور لون جديد من ألوان « ما لا يمكن معرفته » . والواقع أن هذه التكهنات طبيعية رغم أنها خاطئة . ومن ثم فلا بد لنا أن نعمم النتائج التى وصلنا إليها لكى نبين أنها ليست خاصة بطريقة كانط فى طرح المشكلة ، وإنما هى شاملة لاية نظرية أخرى غير نظريته . ففكرة « ما لا يمكن معرفته » أيا كان نوعها سوف تؤدى إلى نفس التناقضات . وعلينا أن نرهن أن « ما لا يمكن معرفته » هو ، فى ذاته وبغض النظر عن وضعه فى هذه الفلسفة الجزئية أو تلك ، تصور متناقض ذاتياً كما أنه مستحيل .

٦٤ — لا بد أن نفرق بوضوح بين المجهول Un Known وما لا يمكن معرفته Un Knowable . فهناك ، بالطبع ، ملايين الأشياء المجهولة والتى يحتمل أن تظل باستمرار مجهولة . وقد يقال عن كثير من هذه الأشياء وأنها لا يمكن معرفتها بمعنى أنها لا بد أن تظل إلى الأبد محجوبة عنا نظراً لعدم وجود الفرصة المواتية أو الأدوات المناسبة لمعرفتها . فاذا افترضنا وجود قطعة من الذهب فى أعماق محيط من المحيطات الموجودة فى كوكب يدور فى فلك نجم لا تصل إليه أعظم مجاهيرنا ، فيمكن أن نقول عن هذه القطعة من الذهب أنها لا يمكن معرفتها بالمعنى السالف الذكر . لكن ذلك ليس هو معنى ما لا يمكن معرفته فى الفلسفة . فقطعة الذهب مجهولة ، وستظل مجهولة ، لا بسبب أنها فى ذاتها لا يمكن معرفتها ، وإنما بسبب واقعة تصادف حدوثها هى أننا بعيدين أكثر مما ينبغى عن تحصيل معرفة بها . ولولا هذه الظروف العرضية لكانت معرفتها سهلة سهولة معرفتى بالجنيه الذهبى الذى أحتفظ به فى جيبى . أما فى الفلسفة فان « ما

لا يمكن معرفته ، يفهم فيها على أنه شيء لا يمكن لتركيب عقلنا ، على نحو ما هو عليه ، أن يعرفه ، بغض النظر عن جميع الظروف العرضية ، فهو شيء يخرج تماما عن نطاق المعرفة البشرية ، شيء لا يمكن أن نصل إليه على الاطلاق : لا بسبب بعد المسافة ، أو لعدم وجود الأدوات أو ما شابه ذلك ، بل بسبب طبيعة عملياتنا الذهنية ذاتها وتلك هي الفكرة التي نقول عنها انها مستحيلة ومتناقضة ذاتياً ، سواء في الصورة التي ظهرت بها عند كانط أو سبنسر S. Pencer ، وسواء ظهرت عند الفيلسوف الشاك ، أو التجريبي ، أو المثالي .

٦٥ — لا نزاع في أن المعرفة كلها تصورية ، وفي أن امكان تطبيق تصورات مناسبة على شيء ما يشكل معرفتنا بهذا الشيء . وإذا كان الوجود الفعلي عبارة عن تصور ، فانك حين تقول عن « ما لا يمكن معرفته » أنه موجود فكأنك تطبق عليه تصوراً من التصورات . لكن تطبيقك لهذا التصور يعني من ناحية أخرى أنك على معرفة به . ومن ثم فان النظرية التي تقول ان ما لا يمكن معرفته موجود تتضمن تناقضاً هو أننا نعرف ما لا يمكن معرفته .

ولا يرد على هذه الحجج بالقول بأننا نعرف مجرد وجود الشيء فحسب دون أن نعرف طبيعته . لأن التفرقة بين وجود الشيء وطبيعته تفرقة لا أساس لها : فوجوده جزء من طبيعته مادامت طبيعة الشيء تعتمد على التصورات التي نطبقها عليه ، ومادام الوجود هو أحد هذه التصورات . ولا يرد أيضاً بأن معرفة الشيء فحسب ، دون أية معرفة أبعد، تشير إلى قدر ضئيل تافه من المعرفة ، يبيح لنا أن نقول أن هذا الشيء ، عمليا ، وفيما يتعلق بالمعرفة الأخرى عنه : لا يمكن معرفته . فليست كمية المعرفة هي المشكلة لأننا حين نقول عن شيء ما أنه لا يمكن معرفته فإن ذلك يعني أنه لايمكن معرفته بطريقة مطلقة . اما إذا كان لدينا قدر ولو ضئيل جداً من المعلومات عن هذا الشيء فإنه لايمكن أن يقال عنه انه

« لا يمكن معرفته » . فقدرتك على تطبيق مئات التصورات على شيء ما تمثل قدراً كبيراً من المعرفة بهذا الشيء ، لكن قدرتك على أن تطبق عليه تصوراً واحداً فقط تمثل الحد الأدنى من المعرفة بهذا الشيء لكنها تظل معرفة به على أية حال . وإذا واصلنا القول ، كما فعل كانط ، بأن ما لا يمكن معرفته هو علة الظاهر ، فإننا في هذه الحالة نطبق عليه تصور السببية . أما إذا قلنا كما ذهب سبنسر Spencer بأنه القوة التي تحدث العالم [أي تسبب وجوده] فإننا عندئذ نطبق تصور السببية والقوة ، ومن ثم فنحن نزعم لأنفسنا قدراً من المعرفة لا بأس به عن « ما لا يمكن معرفته » وهكذا تصبح النظرية أكثر تناقضا .

٦٦ — ويمكن أن نسوق هنا أيضا ملحوظة هيجلية بصفة خاصة وهي أنه لا يمكن إدراك حد شيء ما الا إذا عرفنا ما وراء هذا الحد . فلا يستطيع أحد أن يعرف نهاية الخط المستقيم ما لم يكن على علم بالمكان الفارغ وراء هذه النهاية . ومن هنا فلو كان للمعرفة ذاتها حد مطلق لما استطعنا أن نعرف ذلك . لأننا لا نعرف الحد إلا إذا عرفنا ما وراء هذا الحد . ولابد أن يعني ذلك في هذه الحالة تجاوز المعرفة بالفعل للحد المفترض . أو أن الحد ، بعبارة أخرى ، لم يعد حدا . والجهل الكامل بشيء ما يعني عدم المعرفة الكاملة به ، ويعني ، من ثم ، عدم معرفتنا بجهلنا به لأن معرفتنا بجهلنا بشيء ما تكون ممكنة إلا إذا عرفنا جانبا من هذا الشيء ، ثم أدركنا أن هذه المعرفة ضئيلة للغاية . أما الجهل الكامل بشيء فهو يعني عدم المعرفة الكاملة به : وذلك يعني عجزنا حتى عن معرفة جهلنا به . لكن نظرية « ما لا يمكن معرفته » تتجاهل هذه الاعتبارات جميعا . لأنها تتضمن أولا : وجود حد مطلق لمعرفتنا فضلا عن معرفتنا بهذا الحد ثم عدم معرفتنا بما وراء هذا الحد — وذلك مستحيل . وهي تتضمن ثانيا : الجهل المطلق بشيء من الأشياء وفي نفس الوقت معرفتنا بهذا الجهل — وذلك أيضا مستحيل .

٦٧ — ويعتقد الناس أن افتراض عدم وجود حدود لامكان المعرفة البشرية افتراض لا يتفق مع التواضع البشرى المطلوب . لكننا قد نعترف بمدى عمق جهلنا ، وبأننا عرضة للوقوع فى الخطأ ، وبوسائلنا الضعيفة — [وذلك كله يؤكد التواضع المطلوب] لكن هذه الاعترافات لا تؤثر على مشكلة ما لا يمكن معرفته . فهى قد تبرهن على وجود أشياء مجهولة لنا ، لكنها لا تدل أبدا على وجود شىء لا يمكن معرفته . وقد يبدو عقل أرسطو أو عقل هيجل أشبه بعقول أطفال صغار فى نظر الانسان السوبرمان [الانسان الأعلى] فى المستقبل . لكن ما سوف يعرفه هذا الإنسان الأعلى هو شىء قابل لأن يعرف ، أعنى يمكن معرفته Knowable مع أنه كان مجهولاً لهيجل . وما عرفه هيجل هو شىء يمكن معرفته رغم أنه ، بغير شك ، مجهول للطفل الصغير . والطفل الصغير لا يفهم حساب التكامل والتفاضل ، لكن ذلك لا يعنى أنه لا يمكن للطفل ان يعرفها بدليل أنه يعرفها بالفعل حين يكبر . مع أنها لو كانت « ما لا يمكن معرفته » بالمعنى الفلسفى لهذا اللفظ لما كان فى مقدور الطفل أن يعرفها على الاطلاق . لأن التركيب الأساسى لذهنه ، كان سيمنع هذه المعرفة عندئذ ويجعلها مستحيلة استحالة تامة وقد نعرف عن شخص ما أنه غبى أو غير متعلم ، وقد نقول ، لهذا السبب ، أنه من المستحيل أن يفهم حساب التفاضل والتكامل . لكن لا يمكن لأحد أن يقول ان حساب التفاضل والتكامل هو مما لا يمكن معرفته لهذا الشخص . لأن هذا المصطلح « ما لا يمكن معرفته . . unknowable » لا يعنى شيئا يعجز هذا العقل أو ذاك عن معرفته ، لكنه يعنى شيئا لا يستطيع العقل بما هو كذلك أن يفهمه بالغاً ما بلغ نموه وتطوره . ومن ثم فلا يعد جهلنا الحالى بالكون دليلا على وجود « ما لا يمكن معرفته » .

٦٨ — يبدو أنه لا يزال هناك معقل واحد لا بد أن يلوذ به أنصار فكرة

« مالا يمكن معرفته » . فقد يقولون أن الحجج التى سقتها تبرهن على أن وجود مالا يمكن معرفته يتضمن تناقضاً ذاتياً ، لكنها لا تبرهن على أننا نستطيع انكار وجوده . فمن التناقض الذاتى أن تقول أن مالا يمكن معرفته موجود ، لكن ليس من التناقض الذاتى أن تقول أنه قد يوجد حتى على الرغم من أننا لانعرفه. لاننا فى هذه الحالة لا نطبق تصور الوجود وإنما نقول فحسب أننا لا نعرف ما إذا كان هذا التطور ينطبق عليه أم لا ، فقد لا تكون لدينا أدلة قوية لإثبات وجود ما لا يمكن معرفته، لكن ليست لدينا ، من ناحية أخرى ، أدلة قوية تدعونا لإنكار وجوده . والرد على ذلك هو أننا لدينا أسباباً قوية لإنكار وجوده ، وللقول بأن هذا الموقف الجديد متناقض ذاتياً مثله مثل الموقف السابق تماماً :

افرض أن ما لا يمكن معرفته موجود ، فى هذه الحالة سوف تنطبق عليه مقولة الوجود ، سواء طبقناها نحن بالفعل أم لا إذ يكفى أنه يمكن تطبيقها . والقول بأن إحدى مقولاتنا العقلية تنطبق على مالا يمكن معرفته ، يعنى أنه يمكن معرفته إلى الحد الذى يمكن فيه تطبيق هذه المقولة . وهكذا نقع فى نفس التناقض السالف الذكر .

٦٩ — ومن هنا فاننا نستطيع أن ننكر بقوة وجود ما لا يمكن معرفته . والنتيجة التى ننتهى إليها من ذلك كله هى : **أنه لا شىء فى الكون لا يستطيع العقل البشرى أن يعرفه** : سواء أكان اللامتناهى ، أو المطلق ، أو الشىء فى ذاته . ومن ثم تصبح الأقوال الشائعة التى تقول أن العقل البشرى محدود ومتناه وهو لا يستطيع أن يعرف اللامتناهى محض خرافة . والمبدأ الذى يكمن خلف هذه النتائج هو ما يلى : أنه لا معنى لكلمة الوجود سوى إمكان أن يكون الشىء معروفا ، امكان أن يكون موضوعا للوعى أو الشعور . فحين نقول عن شىء ما أنه موجود وجوداً فعليا ، فان ذلك يعنى أنه شىء يمكن أن يكون موضوعا للوعى أو الشعور . ومن هنا فان الوجود الفعلى Existence يرتبط بالوعى ويعتمد

عليه . ولقد كانت نظرية « ما لا يمكن معرفته » متناقضة ذاتيا لأنها تفترض أن الوجود الفعلى يمكن أن يكون مستقلا عن الوعى أو الروح Mind . وقد يسأل سائل : أتصدق هذه النتيجة على الحقيقة Reality كما صدقت على الوجود الفعلى..؟ لقد سبق أن ذكرنا أن الحقيقة وجود مستقل لكن ليس لها وجود فعلى Existence . وقد يجوز القول بأن كل وجود فعلى يرتبط بالوعى أو الروح بحيث لا يمكن أن يوجد ما لا يمكن معرفته، لكن ألا يجوز أن يكون لما لا يمكن معرفته وجود مستقل أو حقيقة . ؟ الجواب بالنفى . لأننا سبق أن رأينا أن هذا الوجود المستقل الذى نسبناه إلى الحقيقة هو وجود منطق فحسب أعنى وجوداً فى الفكر وهو لذلك لا يمكن أن يكون له وجود منفصل عن الفكر . أعنى لا يمكن أن يكون مالا يمكن معرفته .

الفصل الثالث

هيجل

الفصل الثالث

« هيجل »

(أ) التفسير : السبب والعلة ... Cause & Reason

٧٠ — لو وصفنا المشكلة التي تبحثها الفلسفة ، بأوسع معنى للكلمة ، لقلنا أنها تفسير الكون . صحيح أن مشكلات الفلسفة بمعنى ما متعددة ، فهناك : مشكلات الأخلاق ، والميتافيزيقا ، والجمال ، ونظرية المعرفة ، لكن تفسير الكون سوف يتضمن حل هذه المشكلات جميعاً . وقد يعترض معترض فيقول أن محاولة تفسير الكون بمعارفنا وقدراتنا المحدودة عمل أشبه ما يكون برفع الكون على ريشة . لكن إذا كان معنى ذلك أن التفسير النهائي للأشياء لا يمكن معرفته ، فقد سبق أن رأينا منذ قليل أن مثل هذا الموقف متهافت ولا يمكن الدفاع عنه . أما إذا كان معناه أننا لا يمكن أن نأمل في تفسير كامل وتام للكون فقد نسلم بذلك : لكن القول بأن معرفتنا لا يمكن مطلقاً أن تكون كاملة لا يبرر التوقف عن محاولة تحصيل هذه المعرفة بقدر ما نستطيع ؛ وعلى ذلك فسوف نظل على حق في البحث عن تفسير الكون .

٧١ — ولقد اختلف الفلاسفة حول ما إذا كان ينبغي علينا أن نلتمس تفسير الكون في المادة أم في الروح ، أعني في علة أولى غامضة أم في خالق عاقل. لكن المشكلة التي يتعين علينا حلها قبل ذلك هي أن نعرف أولا : ما التفسير ..؟ حين نقول أننا سنقوم بتفسير الكون : فما الذي نرغب في معرفته عن هذا الكون.؟

نحن نقول ، عادة ، عن الواقعة المعزولة أننا فسرناها حين نكشف سببها ؛ وهى تظل بغير تفسير ما لم نستطيع التحقق من هذا السبب . فيمكن ، على سبيل المثال ، أن أفسر البرودة التى تسربت إلى قدمى بوجود تيار هوائى فى الغرفة . لكننا لا نستطيع أن نفسر الكون بهذه الطريقة . فلو كان فى استطاعتنا أن نقول أن الكون سبباً ، لاصطدمنا بمشكلة جديدة هى : أما أن يكون هـذا السبب نتيجة لسبب أسبق منه أو لا يكون . أعنى اما أن ترجع سلسلة الأسباب إلى الوراء على نحو لامتناه ، واما أن يكون هناك سبب أول ليس نتيجة لسبب آخر أسبق منه. فإذا كانت السلسلة لامتناهية فلن نحصل فى هذه الحالة على تفسير نهائى أو أخير للعالم . أما إذا كان هناك سبب أول ، فإن هذا السبب الأول نفسه سيظل واقعة بلا تفسير ما دمنا نعنى بتفسير الشىء تحديد سببه ، عندئذ سوف يكون السبب الأول ، حسب فرضنا ، بغير تفسير وغير قابل للتفسير لأننا لن نستطيع أن نجد له سبباً . وتفسير الكون بشىء هو فى حد ذاته سر غامض تماما لا يمكن يقينا أن يعد تفسيراً على الاطلاق .

٧٢ — يبدو ، إذن ، أن السببية مبدأ قادر على تفسير الوقائع الجزئية لكنه عاجز عن تفسير الكون ككل . لكننا لو نظرنا نظرة أعمق لوجدنا أن مبدأ السببية عاجز ، فى الواقع ، حتى عن تفسير الوقائع الجزئية نفسها . خذ مثلا هذه القضية : « البرد يجعل الماء يتجمد » تجد أن البرد هنا هو السبب [أو جزء من السبب] وأن الثلج هو النتيجة . لكنك ستجد أنه من المستحيل عليك أن تعرف لماذا لا بد للبرد أن يكون سببا للتجمد . فالسبب والنتيجة لا يشبه الواحد منها الآخر بأية صورة من الصورة . وليس فى إستطاعة المرء أن يجد بينهما صلة . ومعنى ذلك أن القول بأن : « البرد يجعل الماء يتجمد » ليس إلا واقعة غامضة لا تفسير لها ، وليس فى مقدور أحد أن يتوقعها ؛ بل أن المرء يستطيع أن يتنبأ ، على العكس ، بالصورة المقابلة أعنى أن البرد قد يحول الماء إلى بخار سواء بسواء.

ولا ترجع صعوبة هذه المشكلة إلى جهلنا بالأسباب التي تتوسط هذه العملية. صحيح أن القول بأن « ا » السبب يعقبه « ب » النتيجة يعني بالطبع أن هناك بين « ا » [البرد] و « ب » [الثلج] جزئيات صغيرة لا حصر لها ، أو أي تغيرات أخرى تشغل قدراً ضئيلا جداً من الزمان تعجز قدراتنا البشرية عن إدراكه . لكن حتى لو عرفنا جميع الأسباب والنتائج المتوسطة فإن العملية ستظل مع ذلك غامضة . أفرض أن السلسلة تسير على النحو التالي : ا ، ا١ ، ا٢ ، ا٣ ... ب — فإن التسلسل ا ، ا١ يظل بلا تفسير تماما كالسلسلة كلها من ا حتى ب . لأن « ا » شيء يختلف تماما عن « ا١ » ، والمشكلة هي أننا لا نستطيع أن نعرف كيف يمكن لواقعة جزئية معينة أن تنتج واقعة أخرى تختلف عنها أتم الاختلاف . المشكلة هي أننا لا نعرف لماذا ينبغي على « ب » أن تتبع « ا » . ولا تحل هذه المشكلة بأسباب وسطى ، لأننا سنجد أنفسنا أمام المشكلة في ذاتها : وهي لماذا تتبع « ا١ » « ا » — فليس الخطأ في نقص معرفتنا بالأسباب لكنه في مبدأ السببية ذاته ، أعني أن السببية لا تفسر شيئا على الاطلاق (١) .

يفترض التفكير الشائع ، دائماً ، أن الفلسفة حين تحاول تفسير الكون لا بد أن تعتمد في ذلك على مبدأ السببية ، ولا سيما فكرة السبب الأول . ومن ثم فقد قيل عن المثالية إنها الفلسفة التي تذهب إلى أن السبب النهائي للأشياء جميعاً هو الروح . . Mind ، وعن المادية أنها الفلسفة التي تذهب إلى أن المبدأ الأول هو

---

(١) وقد يعترض على ذلك بأننا هنا ننظر إلى التغير على أنه سلسلة من الظواهر المنفصلة بينما هو في واقع الأمر تيار متصل . ولكن حتى إذا استطعنا أن نصوغ تصور السببية في لغة الاتصال ، فإن الحجة التي نسوقها هنا لن تتأثر . فسوف يظل سراً مغلقاً علينا كيف يمكن لوضع بعينه من الأشياء أن يتبعه وضع آخر لأشياء تختلف عنه .

المادة . وينظر اللاهوت الشائع إلى الله على أنه سبب الكون . لكننا قد بينا أن مثل هذا التفسير عقيم مجدب[1] . سواء قلنا أن السبب الأول هو المادة أم هو شخص كالله أو الروح أو الذرات الدائمة الحركة Vortex - atoms أو قوة الكهرباء ، فجميع هذه الأقوال سوف تترك الكون في النهاية سراً لا يمكن تفسيره ولو افترضنا أننا أصبحنا على علم بكل شيء ، وأننا عرفنا ليس السبب الأول وحده بل سلسلة الأسباب والنتائج كلها ، فأننا سنظل ، مع ذلك ، بعيدين عن فهم الكون . لأن السبب الأول الذى نقول به سيكون أولا : عبارة عن سر غامض تماما أعنى واقعة لا يمكن تفسيرها . وثانياً : ـ لأن أى تسلسل تال لسلسلة الأسباب والنتائج سوف يجلب معه سراً غامضاً جديداً . فعلينا إذن أن نتخلى عن هذا اللون من التفكير . وأن نبحث عن مبدأ آخر غير السببية نفسر به الكون .

٧٣ ــ عدنا من جديد إلى مشكلتنا الأصلية : ماالتفسير . . ؟ ويمكننا الآن أن نصوغها على النحو التالى : ما لون المعرفة الذى يجعلنا ننظر إلى الشيء فنقول أنه لم يعد سراً غامضاً . . ؟ لنأخذ موضوعاً من أكثر الموضوعات غموضاً فى العالم وهو موضوع الشر . حين نتساءل عن تفسير للشر فما الذى نريد أن نعرفه بالضبط . . ؟ واضح أننا لا نريد أن نعرف أصل الشر أو سببه ـ على الرغم من أن هذه المشكلة كثيراً ما تسمى بمشكلة أصل الشر ـ فافرض أن شخصاً اكتشف أن سبب وجود الشر هو غاز مجهول فى الجو [وكون الفرض مستحيلا لا يضر بالحجة التى نسوقها] ـ وافرض أن العلم استطاع أن يحول هذا الغاز ، وأن

---

(١) يقصد أن هذا التفسير لا يبين « الضرورة » فى تفسير الكون بحيث تكون السلسلة كلها ضرورية ، ويكون المبدأ الأول قد فسر تفسيراً واضحاً بحيث يظهر أنه لا بد أن يكون هو الأول [المترجم]

يكتشف خواصه ، وأن يصل إلى معرفة كاملة بالقوانين التى تتحكم فيه . فهل يمكن أن نقتنع على أى نحو بهذا الحل لمشكلة الشر . . . ؟ أيكون هذا ما نود أن نعرفه ... ؟ واضح أنه ليس كذلك . فسوف نرد على هذا الحل بأن نقول أنه على الرغم من اكتشاف سبب الشر فانه لا يزال يبدو أمامنا كشيء لا معقول ولا يمكن فهمه . ومن الواضح أن « لامعقوليه » Irrationality الشر الظاهرة هى مصدر غموضه أو هى التى تجعله سراً غامضاً . ولذا فإن ما نود أن نعرفه حقا هو : كيف يمكن أن يكون وجود الشر فى العالم معقولا . . . reasonable ؟ ويظهرنا ذلك على أن التفسير الصحيح الأصيل للكون لابد أن يبين لنا الكون معقولا ، أعنى لا بد أن نجد علة معقولة Reason للكون لا سبباً .. Cause . وأن المبدأ الأول للعالم لا يمكن أن يكون سبباً وإنما علة يكون العالم معلولا لها. ويتفق ذلك مع النتائج التى وصلنا إليها أثناء دراستنا للمثالية اليونانية على نحو ما سيظهر لنا لو عدنا إلى القضية التاسعة هناك [فقرة ٣٩] .

٧٤ — لو قارنا بين العلة والمعلول من ناحية ، وبين السبب والنتيجة من ناحية أخرى ، لوجدنا أن الأولى تخلو من المساوىء التى وجدناها فى الثانية . فنحن لا نستطيع أن نجد تفسيراً لماذا يتبع السبب المعين نتيجة معينة ، لا نستطيع أن نجد تفسيراً لماذا يتبع البرد التجمد . ولكننا لا نجد ذلك فى العلة والمعلول . لأن العلة نفسها تقدم لنا علة ذلك . فالنتيجة فى أى استدلال صحيح لابد أن تنتج من المقدمات ، ونحن نعرف لم يحدث ذلك . أما إذا قلنا أن البرد يجعل الماء يتجمد أو أن التجمد ينتج من الماء فاننا لانستطيع أن نعرف لماذا لابد أن يحدث ذلك فلا تبدو أمامنا أية ضرورة فى ذلك فقد يتبع البرد أى شيء آخر غير التجمد. لكن العلة لابد أن تتبع معلولها ونحن نعرف مصدر هذه الضرورة لأنها ضرورة منطقية . وباختصار نحن لانستطيع أن نستنبط التجمد من البرد لأن فكرة البرد لا تتضمن فكرة التجمد . ولكننا نستطيع نستنبط المعلول من العلة لأن فكرة

العلة تتضمن فكرة المعلول ، وهذا ما نعنيه بقولنا أن هذا المعلول ينتج من هذه العلة .

ولو أننا استطعنا أن نستنبط العالم ، منطقياً ، من مبدأ أول فأننا نكون قد فسرنا العالم . ونحن نعرف أن العالم واقعة قائمة Fact ونعرف أنه هذا اللون المعين من العالم تماماً . وما نريد أن نعرفه هو لماذا لابد أن يكون كذلك فإذا استطعنا أن نكشف مبدأ أول وبرهنا على أن العالم ينتج بالضرورة المنطقية من هذا المبدأ الأول . وبرهنا فى الوقت نفسه على أن العالم لابد أن يكون على هذا النحو الذى هو عليه الآن لا ستطعنا بذلك أن نجد تفسيراً للعالم . ولكن ذلك لا يعنى سوى أن مبدأنا الأول لابد أن يكون علة Reasn وأن يكون العالم ، بكل ما يحتويه، نتيجة منطقية لهذه العلة . أعنى أن نكون قادرين على استنباط العالم استنباطاً منطقياً من هذا المبدأ (١) .

٧٥ — من الأهمية البالغة أن نضع فى ذهننا أن التفسير يتضمن فكرة الضرورة المنطقية ، وأن الغياب الظاهرى للضرورة فى العالم هو ، على وجه الدقة ، الذى يجعلنا نجأر بالشكوى من أن العالم لا يمكن فهمه . فالبرد يؤدى إلى ظهور الثلج تلك واقعة موجودة ، لكننا لا نعرف لماذا لابد أن تكون كذلك . فهى

---

(١) سوف أفترض فى هذا القسم ، وفى الأقسام التالية ، أن انتقال هيجل من المنطق إلى الطبيعة هى محاولة من الاستنباط المنطقى . وهو افتراض يمكن بالطبع أن يناقش . لكنى سوف أسوق المبررات التى جعلتنى آخذ بهذا الفرض فى مكانها المناسب . انظر فيما بعد فقرة ٤١٩ — ٤٢٤ . وانظر عرضاً لوجهة النظر المضادة فى كتاب مكرن Macran : نظرية المنطق الصورى عند هيجل ص ٨٤ .

تؤكد ذاتها فى العالم بطريقة قطعية دون أن تقدم لذلك علة معقولة Reason وإنما هى موجود على هذا النحو وكفى . ولهذا السبب لا نستطيع أن نفهمها ونقول عنها انها سر مغلق . لكننا لو استطعنا أن نرى فى وجودها ضرورة منطقية بدلا من مجرد كونها واقعة موجودة ، أعنى لو استطعنا أن نعرف علتها المعقولة Reason وأنها تخرج من هذه العلة بالضرورة كما تخرج النتيجة المنطقية من مقدماتها لاستطعنا أن نفهمها وأن نكون بذلك قد فسرناها . وعلى ذلك فالفلسفة التى تأخذ على عاتقها تفسير العالم تفسيراً حقيقياً أصيلا لابد أن تضع فى اعتبارها أن يكون مبدؤها الأول علة عقلية Reason لا سببا Cause ولا بد أن تشرع فى استنباط العالم من هذه العلة الأولى بحيث يظهر العالم كنتيجة منطقية وليس أثراً من آثار سبب ما . ولن نرى فى هذه الحالة أن الأشياء موجودة على نحو ماهى عليه فحسب ، وإنما سنرى لماذا توجد على هذا النحو . وتلك هى الفكرة الهيجلية الأساسية عن التغير ؛ وهذا هو ما حاولت الفلسفة الهيجلية أن تقوم به . ولهذا السبب فأننا نقول أن اليونانيين القدماء لاسيما أرسطو كانوا يتلمسون الطريق حين ذهبوا إلى أن المبدأ الأول للعالم ليس سابقاً عليه أسبقية زمانية ، أعنى كما يسبق السبب الأثر الذى ينتجه ، ولكنه يسبق العالم أسبقية منطقية أعنى كما تسبق المقدمة نتيجتها .

(ب) العلة بوصفها الكلى . . .

٧٦ — خلف لنا القسم السابق مشكلتين مباشرتين وملحتين : الأولى إلقاء الضوء على ما نقصده بالعلة المعقولة Reason لأننا قدمنا عنها فكرة غامضة فحسب . والثانية : توضيح المشكلة الآتية . هب أننا وجدنا علة أولى للعالم ، ألا تتضمن هذه العلة مساوىء السبب الأول . . ؟ لقد كان السبب الأول غامضاً غموضاً مطلقاً لأنه لم يكن نتيجة لسبب أسبق منه : ألا تكون العلة الأولى غامضة كذلك

غموضاً مطلقاً لأنها ليست معلولا لعلة أسبق منها ، ولأنها ، رغم كونها علة، فهى نفسها لا تفسرها علة سابقة عليها . . ؟ وسوف نبحث أولى هاتين المشكلتين فى هذا القسم ، ثم نبحث المشكلة الثانية فى القسم التالى .

٧٧ — يتألف الكون من كثرة كثيرة من الأشياء الجزئية ، وقد تكون هذه الأشياء كائنات مادية ، وقد تكون كائنات نفسية : كالعقول والأفكار والوجدانات ، لكنها فى كلتا الحالتين أشياء جزئية . ولا يمكن أن يكون المبدأ الذى نبحث عنه هو نفسه جزئياً لأنه علة للأشياء الجزئية . فعلى الرغم من أن السبب الأول كان من الممكن أن يكون هو نفسه شيئاً ، فإن العلة لا يمكن أن تكون شيئاً . هب أننا قلنا ، كما ذهب أفلاطون ، أن علة الأشياء جميعاً هو الخير Good أعنى أن أى شىء فى العالم موجود على نحو ماهو عليه لأن من الخير أن يوجد على هذه الصورة . أن الخير فى هذه الحالة لا يمكن أن يكون شيئاً جزئياً ، صحيح أن الأشياء الجزئية خيره لكن الخير نفسه لا يمكن أن يكون هذا الشىء الجزئى أو ذاك . وقد نقول ، بنفس الطريقة ، إن علة المثلث المتساوى الزوايا أنه متساوى الأضلاع ، لكن فكرة تساوى الأضلاع ذاتها ليست شيئاً موجوداً وجوداً فعلياً قائماً بذاته مستقلا عن المثلثات . لأن أى شىء جزئى موجود فى زمان ومكان . فى حين أن العلل ليست أشياء تسبح فى المكان فلا يمكن أن نعرفها بالمجهر أو المرقب ، كلا ، ولا هى توجد فى الزمان كما توجد الكائنات النفسية فى الأذهان . فإذا افترضنا عدم وجود أذهان ولا مثلثات متساوية الأضلاع ، فسوف تظل فكرة تساوى الزوايا موجودة وسوف تظل علتها هى تساوى الأضلاع .

العلة ، أذن ، ليست شيئاً له وجود فعلى مستقل أو قائم بذاته ، فهى تجريد . وقد نتحدث عن الشىء وعلته كما لو كانا منفصلين . والواقع أنهما منفصلان فى

الفكر فقط ؛ أما إذا أقلنا أن علة الشيء منفصلة عن الشيء نفسه فذلك ليس الا تجريداً : فالخير عبارة عن تجريد من الاشياء الخيرة ؛ وفكرة توازى الاضلاع تجريد من الأشكال المتوازية الأضلاع ؛ والمبدأ الاول للعالم ، أو علته الاولى، ليست شيئاً يوجد وجوداً فعلياً منفصلا عن العالم .

وإذا كان لابد أن نفصله عن العالم فإن ذلك لا يتم الا فى الفكر فحسب ، لأن هذه العملية عبارة عن تجريد ، والتجريد كلى ، ومن ثم فلابد أن تكون العلة كلية . ولقد وصلنا إلى هذه النتيجة من تحليلنا لعملية التفسير وهى نفسها النتيجة التى سبق أن وصلنا إليها ، بطريقة مختلفة ، فى الفلسفة اليونانية .

وبالتالى فان المبدأ الأول للعالم ، أو المطلق ، أو مصدر الأشياء جميعاً هو .. كلى Universal . وعلينا أن ننظر إلى الكلى بوصفه علة ينتج عنها العلم بوصفه معلولا منطقيا لها ، وبالتالى فلابد أن يكون من الممكن أن نستنبط العالم بالفعل من هذه العلة .

٧٨ — قد يعترض معترض فيقول : أن فكرة العلة العقلية Reason تعنى طريقة فى الاستدلال وليست مجرد مجموعة من التصورات أو الكليات ، لكننا لو تأملنا أى استدلال بالفعل كالاستدلال الآتى : —

كل الخشخاش جميل
بعض الخشخاش أحمر

أذن بعض الأشيئا الحمراء جميلة

لوجدنا أنه يتألف من سلسلة من التصورات «فالخشخاش» تصور ، وكذلك «الأحمر» و «الجميل» . أما كلمة «كل» أو «بعض» فهما يعبران عن مقولتى

الجلة والكثرة ، وكلمة «يكون» تعبر عن تصور الوجود أو ربما تصور الاشتمال(١).
ولو فعلنا كما يفعل المناطقة الصوريون وأفرغنا المضمون المادى من عملية الاستدلال لاستطعنا أن نكتب الاستدلال السابق على النحو التالى :

كل ا هو ب
بعض ا هو ب
______
أذن بعض ب هو حـ

وسوف نجد أن الرموز ا ، ب ، حـ ، لا تزال هنا أيضا تمثل مجموعة من التصورات وان كانت أكثر تجريداً من التصورات السابقة . وهكذا نجد أن العلة ، حتى من هذه الوجهة من النظر ، هى سلسلة من التصورات .

وهذا القول لا يعتمد على ما يعرف فى المنطق باسم نظرية المذهب بالتصورى Conceptualism .. فنحن لا ننكر أننا نناقش أشياء واقعية كالخشخاش والأشياء الحمراء . . الخ ولا نؤكد أننا نقوم بعملية استدلال للافكار فحسب ، فعملية الاستدلال تنطبق على الأشياء ولكن عملية الاستدلال نفسها التى تنطبق على الأشياء تتألف من سلسلة من الأفكار أو الكليات .

والقول بأن العلة ، إذا ما نظر إليها على هذا النحو ، ليست مجموعة من الكليات الجامدة الميتة ، وإنما هى عملية Process أو حركة للكليات نستطيع بواسطتها الانتقال من إحدى الكليات إلى الأخرى — هذا القول لفتة خصبة

---

(١) كلمة يكون مضمرة فى اللغة العربية ظاهرة فى اللغات الأجنبية ، فالأصل أن يقال « الخشخاش يكون أو هو جميل ، ويكون أو هو أحمر وبعض الأشياء هى حمراء ... الخ » [المترجم] .

للغاية من هيجل . لكننا سوف نتركه الآن كما هو بغير تطوير . لأن النقطة الوحيدة التي نود أن نشير إليها الآن هي أن العلة الأولى للعالم تتألف من كليات أو هي الكلي . ولا تزال هذه الفكرة بالطبع غامضة للغاية . لكن المبدأ الغامض ، الذي تعبر عنه هذه الفكرة ، سوف يحدد نفسه ويعين ذاته كلما تقدمنا .

(ح) العلة بوصفها تعينا ذاتيا .. Self - determined

٧٩ — إذا افترضنا أننا وجدنا العلة الأولى للعالم ، ألا يمكن أن تكون هذه العلة ، كالسبب الأول ، واقعة غامضة بغير تفسير . . ؟ تلك هي المشكلة الثانية التي علينا الآن أن ندرسها .

ان المبدأ الأول الذي نحاول أن نفسر الكون عن طريقه لا بد أن يحقق شرطين :

الشرط الاول : أن يكون قادراً على تفسير العالم ، أعني أنه لا بد أن يبين لنا كيف يخرج منه العالم خروجاً ضرورياً ، وهذا الشرط يتوافر في مبدأ العلة الأولى ولكنه لا يتحقق في مبدأ السبب الأول : فلو افترضنا أن المبدأ الأول هو السبب الأول لوجدنا أنه لا يفسر العالم في هذه الحالة . إذ من المستحيل أن نرى أية علاقة ضرورية بين السبب والمسبب . لكننا حين نفترض أن المبدأ الأول هو العلة الأولى فسوف يكون في استطاعتنا أن نرى كيف يمكن للعالم أن يكون معلولا ضرورياً لهذا المبدأ . وفي هذه الحالة يكون التفسير سليما لأننا نجد الرابطة المنطقية الضرورية بين العلة والمعلول . **والشرط الثاني** : ـ الذي لا بد من توافره في المبدأ الأول هو أنه لا بد أن يفسر نفسه بنفسه ، إذ لو بقي بلا تفسير فسوف يكون عبارة عن غموض مطلق ، كذلك يكون غموضاً مطلقاً لو فسره شيء آخر فضلا عن أنه لن يكون ، في هذه الحالة ، مبدأ أول ، لأن الشيء الذي فسره سيكون في هذه الحالة سابقاً عليه ، كما أنه سيكون كمبدأ للتفسير أعلى

منه . ومن ثم فلا بد أن يكون للمبدأ الأول تفسير نابع من ذاته ولا يتوافر هذا الشرط فى السبب الأول : إذ لا بد أن يكون معنى السبب الأول أنه شيء موجود يحتاج إلى سبب أعلى منـــه . لكن العلة هى المبدأ الذى يفسر نفسه Self - explanatory

٨٠ — ولقد حقق اسبنوزا هذا الشرط الثانى أعنى أن يكون المبدأ الأول مما يفسر نفسه بنفسه . فالمبدأ الأول عنده هو الجوهر Substance وهو يعرف الجوهر بأنه : « ماهو فى ذاته ومايتصور خلال ذاته . وهو التصور الذى لا يعتمد فى تكوينه على أى تصور آخر .. » (١) .

واسبنوزا يصف الجوهر أيضاً بأنه سبب ذاته Causa Sui . ولا شك أن كلمة السبب Cause تستخدم هنا بمعنى أوسع من المعنى الذى سبق أن استخدمناها فيه . فقد سبق أن رأينا أن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون سبباً من أى لون . والمسألة هنا مسألة مصطلحات فحسب . فما يعنيه اسبنوزا هو أن الجوهر يحدد نفسه بنفسه ، ويعين ذاته ، وهو يفسر نفسه بنفسه ، لأن ما يحدده شيء آخر غير ذاته لا يمكن فهمه ، وكذلك لا يمكن تفسيره ، إلا بالرجوع إلى هذا الشيء الآخر .

٨١ — العلة هى ، إذن ، المبدأ الوحيد الذى يمكن أن يفسر نفسه بنفسه . ومن المستحيل أن نفهم هذه العبارة فهماً تاماً قبل أن نصل إلى المنطق الهيجلى بالتفصيل ، أو حتى نألف ، على الأقل ، تحديداته الرئيسية . غير أن الملاحظات التالية سوف تكون ضرورية فى هذه المرحلة العامة لأنها ستعطينا فهماً تمهيدياً للموضوع . لو كان هناك شيء آخر غير العلة نعتبره المبدأ الأول للاشياء ،

---

(١) اسبنوزا : الأخلاق ، التعريف الثالث .

فسوف يكون من الممكن للعقل باستمرار أن يطالب بمبدأ أعلى . فلو افترضنا أن المادة هى علة العالم ، فسوف يظهر سؤال فى الحال : وما علة المادة . . ؟ وسبب ذلك أن المادة ليست علة معقولة Reason ولا يمكن أن تكون كذلك رغم أنها يمكن أن تكون سبباً .. a Cause . فى حين أن مثل هذه المشكلة لا تظهر فى حالة العلة الحقيقية الأصيلة ، لأنه إذا كان من المناسب تماماً أن نسأل ما علة المادة ، أو الشر ، أو هذا الكتاب أو ذلك المنزل، فسيكون من السخف أن نسأل ما علة العلة . فالحاجة إلى تفسير العالم تعنى ، كما سبق أن ذكرنا ، أننا نريد أن نبرهن لأنفسنا أن العالم ليس واقعة محض توجد على هذا النحو ولكنه ضرورة منطقية . فنحن نريد ألا يبدو العالم كواقعة تؤكد نفسها أمام الشعور تأكيداً قطعياً وإنما يبدو لنا كشىء معقول نابع من العقل وهو تجسيد له(١). اننا نتساءل عن معقولية العالم ، ولو أجبنا على هذا التساؤل ، أعنى لو برهنا على أن العالم معقول أو عقلى Rational فاننا لن نتساءل بعد ذلك عن معقولية العلة المعقولة Reason ؛ لأن التساؤل عن معقولية العلة المعقولة هو تساؤل لا معنى له . فلو فهمنا معنى العلة الخالدة فى ذاتها لوجدنا أنها لا بد أن تكون بالضرورة عقلية تماماً ولا يمكن أن نتساءل عن شىء أبعد من ذلك لأن العلة هى علة ذاتها ، انها حسب تصورها نفسه ، تفسر نفسها بنفسها وتحدد ذاتها بذاتها .

٨٢ — قد يقال انه على الرغم من أن هذه الملاحظات قد تكون صحيحة عن العلة عموماً ، فانها قد لا تكون كذلك عن هذه العلة الجزئيـــة أو تلك . والتفرقة بين العلة عموما والعلة الجزئية تشبه التفرقة بين مبدأ السببية والسبب

---

(١) هنا استخدام مزدوج لكلمة Reason التى تعنى فى اللغة الانجليزية العقل والعلة فى آن معا ، والمؤلف يستخدمها فى هذا السياق بالمعنيين [المترجم] .

الجزئى . فالبرد سبب جزئى لكنه ليس مبدأ السببية . وتوازى الأضلاع علة — علة الخصائص المختلفة للمثلث — لكنه ليس العلة بصفة عامة . وكما أننا قد نتساءل عن سبب السبب ، فاننا قد نتساءل أيضا عن علة العلة . وسلسلة الاستدلال يمكن أن تحتوى على سلسلة من القضايا التى تسمى ا ، ب ، حـ .. الخ . وقد تكون «حـ» علة وتكون « د » معلولا ولكن هذه العلة « حـ » هى نفسها معلول لعلة أسبق هى ب . . وهكذا قد نتساءل عن علة العلة الذى قد يكون هو العلة الأولى للعالم كما قد نتساءل عن سبب السبب الاول .

ويمكن أن نجيب عن هذا الاعتراض بالملاحظة الآتية :

ان العلة الأولى للعالم ليست علة جزئية : ليست هذه العلة أو تلك ، وإنما هى العلة بالذات ، العلة بصفة عامة أو مبدأ العلة . ومبدأ المعقولية ذاته يحتم علينا ألا نتساءل عن علة أبعد من ذلك ؛ وسوف نرى فى منطق هيجل أنها العلة المعقولة ككل أعنى مبدأ المعقولية كله الذى هو مصدر العالم وأساسه . غير أننا لا بد أن نرجىء قليلا تفسير هذه الفكرة بالتفصيل .

د — الفكر الخالص Pure Thought

٨٣ — إذا كان المبدأ الأول علة Reason ، وإذا كانت العلة تتألف من كليات فان السؤال التالى سيكون : هل هذه العلة تتألف من جميع الكليات أم من بعضها فحسب ؟ وإذا كانت تتألف من بعض الكليات فعلى أى أساس سوف نحذف البعض الآخر ؟ وكيف يمكن لنا أن نعرف الكليات التى هى علة للعالم ونميزها عن الكليات التى ليست علة ..؟

لقد وجد هيجل الاجابة عن هذه الأسئلة فى فلسفة كانط ، فقد كان لكانط فضل فى هذا الموضوع أكثر بكثير من فضل أفلاطون. فالمبدأ الاول الذى حاول

أفلاطون أن يفسر العالم على أساسه هو عالم المثل وهو كما يجب أن يسمى نسق من الكليات ، لكنه لم يضع أية تفرقة بين الكليات . فكل كلى ، وأى كلى ، موجود فى مبدئه الأول . فهناك مثال للحصان ، ومثال للمنضدة ، ومثال للمقعد ، ومثال للخير . ومثال للاحمرار ، ومثال للقذارة .. وهكذا إلى ما لا نهاية . وأى فئة يمكن تصورها من الأشياء أو العلاقات لها مثال Idea . والمفروض أن هذه المثل تفسر وجود الأشياء الخارجية ، فالكراسى موجودة فى العالم الأرضى لأن هناك مثالاً للكرسى فى عالم المثل . ولكن كيف ، ولماذا ، يؤدى مثال الكرسى إلى ظهور الكراسى الموجودة فى العالم ، فذلك ما لم يستطع أفلاطون تفسيره . حتى لو وجدت هذه المثل فاننا لا نستطيع أن نجد أية ضرورة فى أن ينتج مثال الكرسى الكراسى الفعلية . وقل مثل ذلك فى العلاقة بين المثل الأخرى والأشياء الجزئية التى تهيمن عليها .

٨٤ — ونحن نجد كذلك عند كانط نظرية أخرى للكليات ؛ فمقولاته كليات . لكنه بالطبع لم ينظر إلى هذه الكليات على أنها موضوعية على نحو ما فعل أفلاطون حين ذهب إلى أن المثل موضوعية ، وإنما أصر كانط ، على العكس ، على أن المقولات تصورات ذاتية للعقل البشرى . فهى ليست كائنات موضوعية حقيقية بأى معنى من المعانى . وبالتالى فلم يحاول كانط استخدام هذه المقولات على أنها المبدأ الأول فى تفسير العالم . أعنى أنها ليست عنده مبادىء أنطولوجية للوجود ، وإنما هى فقط مبادىء ابستمولوجية للمعرفة . وإن كان مذهبه يتضمن تلك الفئة الخصبة التى تقول أن المقولات هى فئة خاصة من الكليات تتميز عن جميع الكليات الأخرى ؛ فهى ليست حسية وإنما هى أولية قبلية a priori [أى سابقة على التجربة] بينما جميع الكليات الأخرى كالأحمر والكرسى ، والحصان ، هى كليات حسية بعدية a Posteriori . وهذه الكليات الحسية نكتسبها بالتجربة . أما المقولات فهى سابقة على كل تجربة لأنها الشروط التى تعتمد عليها التجربة .

ولقد أخذ هيجل ، وهو يبحث عن مبدأ للتفسير ، كما فعل أفلاطون من قبل، بالقول بأن المبدأ الاول يتألف من كليات موضوعية . لكنه أخذ عن كانط فكرة التفرقة بين الكليات الحسية والكليات غير الحسية ، والأخيرة هى المقولات أو التصورات « الخالصة » ؛ وهى خالصة بمعنى أنها لا تحتوى على أى أثر حسى والمبدأ الأول للعالم عند هيجل — أو العلة الأولى للأشياء — لا يتألف من جميع الكليات كما هى الحال عند أفلاطون ، وإنما هو نسق من الكليات غير الحسية الخالصة .

٨٥ — وقد لا يبدو ولأول وهلة كيف استفاد هيجل من هذه التفرقة بين الكليات المستمدة من الحس والكليات الخالصة : لكننا نستطيع توضيح ذلك من الفصل الذى يقوم به المنطق الصورى بين الأشياء والفكر فى القياس الآتى : —

كل الخشخاش جميل

بعض الخشخاش أحمر

إذن بعض الأشياء الحمراء جميلة .

نجد أن الصورة الآتية تحتفظ بهذا الاستدلال كله كما هو : —

كل ا هو ب

بعض ا هو ب

∴ بعض ب هو حـ

علينا أن نلاحظ أن هذه الصورة الأخيرة لم تحذف أى جانب من جوانب الاستدلال السابق، وإنما حذفت فحسب العنصر الحسى. و نحن الآن نبحث عن مبدأ سوف يكون علة الأشياء . لكن هذا المبدأ الذى هو علة لتفسير الأشياء يتضمن صراحة الفصل بين

الأشياء والعلة. فاذا كانت العلة سوف تفسر الأشياء لتطلب ذلك ألا تحتوى هذه العلة على أى شيء من هذه الأشياء التى تقوم بتفسيرها . إذ لا فائدة من تقديم شيء ما على أنه تفسير لهذا الشيء نفسه . ومن ثم فانه لابد أن تكون لدينا العلة كما هى فى ذاتها أى العلة الخالصة . لابد أن تتخلص تماما من كل عنصر حسى ، لأن العنصر الحسى هو على وجه الدقة عنصر « الأشياء » ، أعنى الأشياء التى علينا أن نفسرها .

ويلقى المنطق الصورى ، إلى حد ما ، ضوءاً على مثل هذا الفصل فهو يجرد الأشياء التى نستدل منها تماماً ، أعنى أنه يحذف العنصر الحسى « كالخشخاش » و « الأحرار » وماشابه ذلك ويبقى على العملية الخالصة للاستدلال نفسه . ومعنى ذلك أننا إذا ما وجدنا أن القياس الصورى يتضمن تصورات معينة فسوف تكون هـذه التصورات تصورات خالصة ، ومن المحتمل جداً أن تشكل جانباً من العلة الخالصة Pure Reason[1] . التى نبحث عنها أكثر من التصورات التى يتضمنها القياس المادى . لكن التصورات التى يتضمنها القياس الصورى هى بالضبط المقولات الكانطية : « كل » ، و « بعض » ، و « يكون » — أو « الجملة » و « الكثرة » و « الوجود » ... إلخ .

٨٦ — لكن ذلك يطلعنا فحسب على بصيص ضئيل من نور الحقيقة التى رآها هيجل وهى أن ما يفسر العالم لابد أن يكون سابقاً عليه ، أعنى لا بد أن يكون قبل العالم لأنه المبدأ الأول . ولكن هل هذه الأولوية أولوية منطقية أم زمنية . ؟ أنها ليست أولوية زمانية ، كما سبق أن رأينا فى مناقشتنا للمثالية اليونانية

---

(١) أو العقل الخالص ، والمعنى واحد بالطبع ما دام المؤلف يستخدم العلة بمعنى العقل أيضا أو العلة العقلية على نحو ما توجد فى العمليات المنطقية فى مقابل السبب المادى الذى يوجد فى العالم المادى [المترجم] .

فى القضية التاسعة (فقرة رقم ٣) التى لخصنا فيها النتائج التى انتهينا إليها : « المبدأ الأول هو أول فقط بمعنى أن له أسبقية منطقية على الأشياء جميعاً وهو ليس أول فى الزمان » . لأن ما هو أول فى الزمان لابد أن يكون سبباً ، والنتيجة السببية هى التى تكون نتيجة زمانية . والمبدأ الأول الذى ينظر إليه على أنه يسبق العالم فى الزمان لابد أن يكون سبب العالم مع أن المبدأ الذى نبحث عنه هو علة وليس سبباً أول : والعلة لا تسبق معلولها فى الزمان لأن الأسبقية هنا أسبقية منطقية فحسب .

والمقولات الكانطية سابقة على العالم بهذا المعنى نفسه. صحيح أن كانط لم يستخدم بالفعل هذه العبارة وهى أن المقولات « سابقة على العالم » وإنما قال أن المقولات سابقة على التجربة ، لكن التجربة هى العالم . التجربة لفظ استخدمه كانط لأنه كان ينظر إلى كل شىء من وجهة نظر ابستمولوجية ذاتية . ولكن ما ينظر إليه ذاتياً على أنه التجربة ينظر إليه موضوعياً على أنه العالم ؛ لأن مصطلح « التجربة » Experience عند كانط يعنى كل تجربة ممكنة ، سواء أكانت تجربة للموضوعات الخارجية فى المكان ، أو تجربة للموضوعات الداخلية فى الزمان . كالوجدانات والأفكار .. إلخ فهى من ثم تشمل كل الموضوعات الممكنة فى المكان وجميع الكائنات النفسية فى الزمان . وعلى ذلك فالتجربة ترادف العالم .

٨٧ — المقولات الكانطية ، إذن ، سابقة على العالم ، وهى فضلا عن ذلك تشمل الكليات الخالصة فحسب؛ أما الكليات الحسية مثل «الكرسى»و« الحصان» و « البياض » فهى ليست سابقة على العالم . ذلك لأن الكليات غير الحسية هى كليات ضرورية وهى من ثم شرط للتجربة بينما الكليات الحسية [أو المستمدة من الحس] فهى ليست كذلك ، فمن المستحيل أن تكون هناك تجربة ، أعنى أن يكون هناك عالم ، بدون هذه الكليات الخالصة ، وهذا ما نعنيه بقولنا أنها

ضرورية . لكن من الممكن تماما أن يكون هناك عالم بدون كليات حسية . خذ مثلا تصور « البياض » من اليسير تماما أن نتخيل عالما لا توجد فيه أشياء بيضاء . وكذلك من اليسير تماما أن نتخيل عالما لا تكون فيه لتصورات مثل « الكرسي » و « الحصان » أية ما صدقات خارجية . لكن الأمر مختلف أتم الاختلاف فيما يتعلق بتصورات مثل « الوحدة Unity » و « الكثرة Plurality» و « الوجود الفعلي Existence » ، و « اللاوجود . . non - Existence » و « الجوهر Substance » . إذ لا يمكن تصور عالم بلا وحدة ، لأن أي تصور للعالم لابد أن يكون بذاته عالماً واحداً . ولابد أن يحتوي على موضوعات كل منها موضوع واحد . وكذلك « الكثرة » ، فمن الضروري أيضا أن تنسبها هي الآخرى لأي عالم نتصور أنه « واحد » . وقل نفس الشيء على « الجملة Totality » ، والاثبات Affirmation ، والنفي Negation الوجود .. إلخ . فمن المستحيل أن نفكر في عالم لا يمكن إثبات شيء فيه أو إنكاره أو أن يقال عن أشيائه أنها « موجودة » أو « غير موجودة » .

٨٨ — المقولات تؤلف ، اذن ، ذلك اللون من المبدأ الأول للتفسير الذي كنا نبحث عنه تماما . ومن ثم فلابد أن تكون المقولات علة لعالم يكون هو نتيجة لها . وإذا استطعنا أن نعرض ذلك في شيء من التفصيل فسوف يكن أمامنا تفسير للكون . لكن ذلك يفرض على المقولات ، كما سوف نرى ، مهمة ليس لدينا حتى الآن أي مبرر يجعلنا نزعم أنها قادرة على القيام بها : لقد برهنا على أن المقولات هي الشروط المنطقية للعالم . لكن على الرغم من أننا نستطيع أن نعود القهقرى من الواقعة إلى شروطها المنطقية ، فأننا لا نستطيع باستمرار أن نعكس العملية فنسير من الشروط المنطقية إلى الواقعة . والشروط المنطقية في هذه الحالة تشبه الشروطة السببية ؛ فلو أن السماء أمطرت لكان في استطاعتنا أن نقول

أنه لابد أن تكون هناك سحب ، لأن السحاب شرط ضرورى لسقوط المطر . ولكننا لا نستطيع أن نعكس العملية فنقول أن السماء لابد أنه تمطر لأن هنـــاك سحباً فى الأفق ، إذ أن السحب كثيراً ما تظهر دون أن يعقب ظهورها سقوط المطر . وبنفس هذه الطريقة فقد يبدو أنه على الرغم من أننا قد برهنا على أن المقولات شروط ضرورية للعالم فلا يستتبع ذلك أن يكون العالم معلولا ضروريا لها . وان كانت البرهنة على ذلك ضرورية إذا كنا نريد تفسير العالم تفسيراً حقيقياً أصيلا .

إذ لابد أن يبين لنا مثل هذا التفسير أننا لو سلمنا بالمبدأ الاول لنتج عنه العالم بالضرورة . وما دام المبدأ الأول يرتبط بالعالم ، لا كما يرتبط السبب بالنتيجة ، وإنما كما ترتبط العلة بمعلولها، فان معنى ذلك أن العالم لابد أن يستنبط منطقياً من العالم كما تستنبط النتيجة من مقدماتها . ولا نستطيع الآن أن ندرس كيف يمكن أن يحدث ذلك . أفرض أننا سلمنا بأن المقولات هى الحقائق الانطولوجية التى تسبق العالم ، فقد نتساءل : لماذا لابد لها أن تنتج العالم . ؟ كيف يخرج العالم من المقولات . . ؟

لماذا لا تبقى فى ذاتها على نحو ما هى عليه ، وإلى الابد ، دون أن يظهر منها شىء . . ؟ لقد كنا نعجز عن أن نرى كيف يمكن أن يفسر لنا مثال الكرسى عند أفلاطون — الوجود الفعلى للكراسى الجزئية ، حتى ولو سلمنا بحقيقة المثال. ونحن عاجزون الآن عن أن نرى كيف يمكن أن نفسر وجود الأشياء حتى ولو سلمنا بحقيقة المقولات وبأسبقيتها على العالم . ولكى نجيب عن هذه الأسئلة لابد لنا أن نبرهن على أن العالم يخرج من المقولات المنطقية بالضرورة ، أو أنها العلة التى يتبعها العالم بوصفه معلولا لها ؛ وليس فى استطاعتنا أن نفعل ذلك ألا إذا قمنا باستنباط العالم استنباطاً منطقياً من المقولات .

لقد وجد هيجل ، حين حاول أن يأخذ على عاتقه هذه المهمة ، أنه لن يستطيع أن يجد العون عند كانط على الاطلاق . لأن التفسير الذى يسعى إليه يتطلب شرطين قدم لنا كانط أحدهما ثم كان على هيجل نفسه أن يكتشف الثانى . أما أولها فهو أن المقولات لابد أن تكون شروطاً منطقية للعالم، ولقد ذكر كانط أنها كذلك والشرط الثانى : أنه لابد أن يكون من الممكن استنباط العالم استنباطاً منطقياً من المقولات . وبيان أن ذلك ممكن هو اكتشاف هيجل الخاص وسر منهجه الجدلى . وليس فى استطاعتنا فى هذه المرحلة أن نسوق أية توضيحات عن الطريقة التى حل بها هيجل هذه المشكلة لأننا سنتناول هذا الموضوع فيما بعد فعلينا الآن أن نوجه انتباهنا إلى ملاحظات أخرى

٨٩ — هناك عدة طرق يمكن لعقل المبتدىء أن يكون فيها عرضة لخطأ واضطراب عنيفين فيما يتعلق بحقيقة الدائرة المزعومة للفكر الخالص أو الكليات غير الحسية . والمشكلة الرئيسية هى أن العقل الساذج يصر دائماً على أن يفهم الحقيقة الأنطولوجية للكليات على أنها ترادف القول بوجودها الفعلى . فحين يقال أن المبدأ الأول للعالم ، أو المطلق ، عبارة من نسق من المقولات — فمن المحتمل أن يقفز إلى الذهن سلسلة كاملة من الأفكار الشائعة لكنها خاطئة . فنسق المقولات هذا هو المبدأ الأول وهو ما كان قائما « قبل جميع العوالم » والعالم مخلوق منه . ومن هنا ، كما يقال ، لابد أن تكون المقولات موجودة منذ ملايين السنين قبل خلق العالم . لكن كيف يكون ذلك ممكناً . . ؟ وأين وجدت هذه المقولات..؟ وأين توجد الآن ..؟ أهى مختفية فى أماكن بعيدة وراء النجوم..؟ كلا ، لأن ذلك كله يعنى أنها أشياء مادية . فهل معنى ذلك أنها ليست أشياء مادية وإنما هى كائنات نفسية كالأرواح أو الأنفس .. ؟ وهل تشكل نوعاً من روح العالم .. ؟ وإذا كانت موجودة قبل العالم فكيف يمكن أن نتصور ذلك .. ؟

كيف يمكن ، مثلا ، أن توجد مقولة « السبب » وجوداً فعلياً وحدها وبذاتها دون أن تكون هناك أسباب ونتائج فعلية .. ؟ كيف يمكن أن توجد «الوحدة» دون أن تكون وحدة شيء ما .. ؟ وماذا نعني « بالواحد » الذي يوجد قبل العالم أعني قبل أن يوجد الحصان الواحد ، والإنسان الواحد ، والنجم الواحد أو أي واحد آخر .. ؟ .

لو فسرت الهيجلية على هذا النحو لكان من الطبيعي أن ينظر إليها على أنها مجرد رطانة بلا معنى يتعلمها الناس دون أن يخفف تعلمها من رطانتها . غير أن هيجل لم يعلم أحداً شيئاً من هذه السخافات . والواقع أن أحداً لا يستطيع أن يقول لنا أين توجد المقولات لسبب بسيط هو أنها لا توجد في أي مكان . فهي ليست « أشياء » وجدت قبل أن يبدأ العالم : لا أشياء مادية ولا أشياء نفسية . وهي لا توجد ، ولم توجد، ولن توجد وجوداً فعليا على الاطلاق . وإنما هي تجريدات خالصة ، لكنها مع ذلك حقيقية . . Real . ومعنى ذلك أن وجودها مستقل في حين أن وجود الأشياء يعتمد عليها . والأشياء تعتمد عليها لأنها كما بين كانط ، الشروط الضرورية للعالم ؛ فلا يمكن أن يكون للعالم وجود بدونها لأن وجوده يعتمد عليها ، ولكنها تعتمد في وجودها على نفسها فحسب . وهذه العبارة الأخيرة لا يمكن البرهنة عليها بالتفصيل إلا عن طريق عرض منطق هيجل كله . ولكننا سبق أن رأينا ، بصفة عامة ، أن نسق المقولات يؤلف العلة المعقولة . Reason وأن هذه العلة المعقولة هي علة ذاتها فهي تعين نفسها وتحدد ذاتها ، وتفسر نفسها بنفسها . ومعنى ذلك أنها تعتمد على نفسها فحسب ومعناه أيضا أنها حقيقية .

٩٠ — أما المشكلة الأخرى وهي أنه من المستحيل تصور الوحدة دون أن يكون وحدة شيء ما ، أعني أنه من المستحيل أن نتصور « الواحد » بذاته منفصلا عن الانسان الواحد والحصان الواحد ، أو أي شيء واحد من هذا النوع

هذه المشكلة تقوم على نفس الفهم الخاطىء الذى قامت عليه المشكلة السابقة . فكل ما نريد أن نقوله هو أنه من المستحيل أن نتصور أن « الواحد » يوجد وجوداً فعلياً منفصلا عن الشىء الواحد ، وهذا جد صحيح . غير أن هيجل لم يفترض مطلقاً أن الواحد يمكن أن يوجد وجوداً فعلياً منفصلا عن الشىء المادى، فالفصل بينهما ليس إلا فصلا منطقياً فحسب أعنى فصلا فى الفكر وحده . فمقولة الكم لا يمكن أن توجد وجوداً فعلياً بذاتها ، بل لابد أن تكون كمية من الزبد ، أو السماد ، أو الحديد أو ما شابه ذلك . ولا يمكن أن ينفصل الكم عن الزبد فى الواقع . فلا نستطيع مثلا أن نضع الكم فى جيب والزبد فى جيب آخر وإنما يمكن فصلهما فى الفكر فقط : إذ نستطيع أن نجرد الكم من الزبد ، والحديد ، والسماد وبذلك يمكن أن نقول أن فكرة الزبد تنفصل منطقياً عن فكرة الكم لأنهما ببساطة فكرتان مختلفتان : ففكرة الكم ليست هى فكرة الزبد ، وهذا هو كل ما نقصده .

٩١ — وهناك لون آخر من ألوان هذا الخلط حين نعترض على هيجل ، معتمدين على مبررات سيكولوجية - فنقول إن التصورات بوصفها عمليات ذهنية فهى نتيجة لإدراكاتنا الحسية ، وهى تأتى إلينا بعد إدراك الموضوعات الجزئية الفردية . وقد يظن أن هذا الاعتراض خطير ضد النظرية الهيجلية التى تقول أن التصورات ، والمقولات ، سابقة على التجربة وعلى العالم . غير أنك لن تجد أحداً على الإطلاق ، وعلى رأسهم جميعاً هيجل نفسه ، ينكر الواقعة السيكولوجية التى تقول أن الوعى بالأشياء الجزئية سابق على الوعى بالكليات .

ولقد كان هيجل مدركاً تماماً لهذه الحقيقة التى اعتبرها بالغة الوضوح لدرجة لا تستحق معها الإشارة . رغم أنها تعارض موقفنا القائل بأن المقولات سابقة على الإدراك الحسى ، لا فى الزمان ، بل أسبقية منطقية فى الفكر . فلاشك أننا

كأفراد نعرف السببية عن طريق دراستنا العالم من حولنا ، وبهذا يكون تصور السببية ، أو أى تصور آخر ، قد جاء بعد الإدراك الحسى واستمد من التجربة .

لكن ما نعرفه أخيراً (أى بعد التجربة) هو أول (أى سابق عليها منطقياً) مثلما نعرف واقعة من الوقائع قبل أن نعرف عللها . فقد لا يكون لدى الحيوانات أو الأطفال فكرة عن الوحدة unity فالأطفال لا يتعلمونها إلا باحتكاكهم المباشر بالأشياء ، أعنى من طريق التجربة وحدها . ونحن لا نستطيع أن نكون فكرة عن الواحد قبل أن نرى حصاناً واحداً ، وبقرة واحدة ، وشجرة واحدة؛ لكن على الرغم من أننا لا نعرف هذه الفكرة فى تجربتنا الذهنية الا أخيراً ، فإنها مع ذلك متضمنة منذ البداية فى إحساساتنا وإدراكاتنا الفجة ، وهذه الإدراكات الحسية تصبح مستحيلة بدونها ، وهى لهذا شرط لهذه الإدراكات ولها أسبقية منطقية عليها . فوضع المقولات عند هيجل هو نفسه وضع الزمان والمكان عند كانط .

فقد سبق أن رأينا أن كانط يذهب إلى أن الزمان والمكان هما صورتان لحدسنا وأنهما يسبقان كل تجربة . ورأينا أيضاً أن هذه الفكرة لا دخل لها بتحليل علماء النفس للطرق التى ندرك بها الزمان والمكان خلال التجربة ؛ فالزمان والمكان لهما أسبقية منطقية على التجربة . ولا يعنى ذلك أننا يمكن أن نعرف الزمان والمكان قبل أن تكون لدينا أية تجربة ، وإنما هو يعنى نفس المعنى الذى ذكرناه عن المقولات .

وهذا الخلط السيكولوجى صنو لخلط آخر سبق أن ناقشناه . فالتساؤل عن الكيفية التى يمكن أن نتصور بها وجود المقولات قبل العالم وبمعزل عن الأشياء الفعلية ، ينشأ من افتراض أن هيجل يعتقد أن المقولات موجودات موضوعية فعلية . وينشأ الخلط الحالى من افتراض أن هيجل يعتبر المقولات موجودات

ذاتية أعنى تصورات ذاتية توجد فى الأذهان بالفعل . ذلك لأن التصورات الذاتية توجد فى الذهن متأخرة فى تطورها . لكن المقولات بوصفها حقائق واقعية . . Palities موضوعية فهى سابقة على جميع الأذهان الذاتية كما أنها سابقة على العالم .

٩ — وهناك سوء فهم سيكولوجى آخر يعتمد على القول بأن الفكر اللاحسى الخالص مستحيل . إذ يقال أنه لا يوجد مثل هذا اللون من التفكير ، لأننا لا نستطيع أن نفصل فصلا تاماً الصورة اللاحسية عن مضمونها الحسى . بل لابد أن يصاحب كل تفكير تصويرات Images وليس فى استطاعتنا أن نفكر بغير تصويرات حسية . غير أن هذا القول مشكوك فيه إلى حد كبير حتى من زاوية علم النفس نفسه . فعلماء النفس الآن يعتقدون ، فيما يبدو ، أن التصورات ممكنة بغير تصويرات حسية على الإطلاق[1] . وسواء أكان ذلك صحيحاً أم غير صحيح فإنه ، بأسره ، موضوع لا علاقة له ببحثنا الحالى . لأننا حين نقول أن الفكر الخالص هو المبدأ الأول وهو أساس العالم فليس ثمة موضع للتساؤل عما نستطيع نحن أن نفكر فيه أو لا نستطيع ، لكن التساؤل يكون فحسب حول ما يوجد بطريقة موضوعية . فقد لا أستطيع التفكير فى الرياح الشرقية دون أن يصحبها فى نفس الوقت تفكير فى البرد الذى أشعر به فى رأسى . وقد يكون سبب هذا الارتباط تداعى المعانى . كما أننى قد لا أستطيع التفكير فى الكم ، أو السبب ، أو الوحدة ، أو ما شابه ذلك دون أن تنساب فى ذهنى بعض التصويرات الحسية الغامضة. لكن الرياح الشرقية موجودة ومستقلة

(١) أنظر مثلا كتاب افلنج : « الوعى بالكلى والفردى »
Aveling : Consciousness of The Universal and Individual.

عن البرد الذى أشعر به فى رأسى ؛ والمقولة موجودة ومستقلة عن كل تصوراتى الخاصة . وفكرة الكم تنفصل وتتميز ، منطقياً ، عن فكرة أى موضوع حسى. ولا يهمنا مطلقاً ما إذا كانت الفكرتان منفصلتين سيكولوجيا أم لا. فالاعتراض السيكولوجى الحالى يقوم ، شأنه شأن الاعتراضات الأخرى ، على خلط شائع فى عقول الناس بين الحقيقة Reality والوجود الفعلى Existence. لأن هذا الاعتراض لا يؤكد سوى أن التصورات الذاتية لا يمكن أن توجد وجود فعلياً فى الأذهان بدون لون من ألوان الارتباط الحسى . لكننا لم نقل أن الكليات الخالصة يمكن أن يكون لها وجود فعلى بمعزل عن المضمون الحسى سواء أكان وجودها هذا موضوعياً فى العالم الخارجى أم ذاتياً فى الأذهان ، لكننا ذهبنا فحسب إلى أن المقولات يمكن أن تنفصل منطقيا عن أى مادة حسية .

٩٣ — ومهما يمكن من شىء فلابد لنا من التسليم بأن عدم القدرة على التفكير الخالص ، أعنى التفكير الذى لا تصاحبه تصورات حسية ، يمثل عقبة خطيرة أمام فهم الفلسفة بصفة عامة ، وفهم فلسفة هيجل بصفة خاصة . فهذا التفكير التصويرى هو السبب فى الخلط الذى تحاول توضيحه. فكلما ذكر هيجل عبارة عن مقولة من المقولات فإن القارىء عرضة لأن يفكر فيها على أنها تصوير حسى image أو يربطها ربطاً وثيقاً مع تداعى تصوير حسى معين . ومن ثم تحل التصويرات خطأ محل المقولات . ومادام كل تصوير يحمل طابعاً حسياً ، أعنى مادام كل تصوير فهو تصوير لشىء موجود فى زمان ومكان ، فإن النتيجة هى أنه لابد أن يكون للمقولة وجود فعلى . إنه نفس الخلط الذهنى الذى أدى بپارمنيدس إلى أن يصور الوجود على أنه كرى الشكل . فلابد أن يكون قد استبدل بالفكر الخالص تصويراً حسياً . وبما أن كل صورة لابد أن تتخذ شكلا معيناً أو إطاراً خاصاً فقد راح يسأل نفسه عن شكل الوجود . وكذلك لابد أن

تكون عادة التفكير التصويري هذه هي التي أدت بأفلاطون إلى افتراض أن المثل موجودة وجوداً فعلياً كالأشياء الحسية سواء بسواء ، في عالم آخر وراء هذا العالم . والتفكير التصويري أيضاً هو الذي منع الناس من فهم القضايا الهيجلية مثل « الوجود » متحد مع « العدم » في هوية واحدة . فهيجل يتحدث هنا عن المقولات الخالصة للوجود والعدم : وإذا ما انتبهنا إلى هذه الحقيقة ووضعناها نصب أعيننا باستمرار اتضحت القضية الهيجلية وضوحاً كاملا . غير أن التصويرات الحسية تقحم نفسها في الحال ، فتحول الوجود في هذه القضية إلى وجود جزئي ، وجود هذا الفرد أو ذاك أو هذا المنزل مثلا . ومن ثم يتساءل الناس غير مصدقين : كيف يكون هذا الشيء الجزئي المعين ، كهذا المنزل مثلا ، موجود وغير موجود ؟ وهكذا تحولت القضية إلى خلف محال absurdity . أننا إذا أردنا أن نفهم هيجل فعلينا أن نتعلم كيف نفكر تفكيراً مجرداً ، وأن نتحرك في حرية بين الأفكار الخالصة ، وأن نطرد التصويرات الحية من أذهاننا ، أو ألا نخلط بينها وبين الأفكار الخالصة على أقل تقدير(1)

---

(1) قارن ما يقوله هيجل في بداية موسوعة العلوم الفلسفية : « ان ما يسميه الناس بغموض الفلسفة ، راجع إلى عدم قدرتهم ، وهي نفسها ليست شيئاً آخر سوى الحاح العادة على التفكير الخالص ، أعني عدم قدرتهم على أن تكون لهم أفكار خالصة يفكرون فيها » . وقوله : « حين يطلب من الناس أن يفهموا فكرة ما ، فإنهم غالباً ما يشكون من أنهم لا يعرفون ما الذى ينبغي عليهم أن يفكروا فيه . مع أنه ليس ثمة ما يفكر فيه ، في الواقع ، سوى الفكرة ذاتها . غير أن شكواهم تكشف عن توقهم إلى تصور مألوف لديهم . . ومن ثم ترى المؤلفين ، والوعاظ ، والخطباء ، يجدون أنفسهم أكثر وضوحاً حين يتحدثون في موضوعات يعلمها مستمعوهم سلفاً ، ويعرفونها جيداً ، ولا تحتاج إلى إيضاح أو تفسيراً — موسوعة العلوم الفلسفية الفقرة رقم ٣ [المترجم] .

هـ — المعرفة والوجود

٩٤ — يبدأ تاريخ المقولات في الفلسفة الحديثة بمذهب كانط الذي ظهرت فيه المقولات بوصفها عمليات ذهنية ذاتية أعني تصورات Concepts . لكنها تحولت في فلسفة هيجل إلى موجودات أنطولوجية موضوعية مستقلة عن الأذهان الجزئية ، فكيف حدث هذا التحول . ؟ وما هي الأسس التي تجعلنا ننظر إلى المقولات بهذه النظرة الجديدة . . ؟ لقد سبق أن ذكرنا ما يقوله كانط من أن المقولات سابقة على كل تجربة ، وقلنا أن ذلك يتضمن بالفعل هذا التحول ، لأن ما هو سابق على التجربة ، سابق على العالم ، وسابق ، من ثم ، على أي ذهن جزئي . لكن علينا أن ننظر إلى هذا التحول الذي حول التصور الذاتي إلى حقيقة أنطولوجية بنظرة أعمق لأنها تمثل نقطة أساسية في كل مذهب مثالي .

٩٥ — لقد كانت لدى هيجل ، أولا وقبل كل شيء ، حين ذهب إلى موضوعية المقولات نفس المبررات التي زعم أفلاطون على أساسها بموضوعية الكليات بصفة عامة ، لأن كل ما هو موجود ، وليكن هذه القطعة من الحجر ، يتحول في نهاية تحليله إلى مجموعة من الكليات ، فليس هناك سوى البياض والاستدارة والصلابة ... الخ فعناصر الحجر هذه كلها عبارة عن كليات ، ومن ثم كان أنكار موضوعية الكليات يعني انكار موضوعية الحجر . وقد يعترض معترض على هذا القول بأنه يحمل الفكرة أكثر مما تحتمل ، فهو يبرهن لا على أن المقولات أو الكليات غير الحسية موضوعية فقط بل على موضوعية جميع الكليات بما فيها الكليات الحسية مثل « الكرسي » و « المنضدة » و « المنزل » ... الخ .

ولا بد أن يبدو ذلك تناقضاً من هيجل لصالح أفلاطون . وفضلا عن ذلك

فان الحجر موضوعى بمعنى أنه يجد وجوداً فعلياً . وسوف تبدو الحجة التى تقول أن الكليات موضوعية لان الحجر موضوعى وكأنها تقول : مادام الحجر موجوداً وجوداً فعلياً فان الكليات لابد أن توجد وجوداً فعلياً : مع أن كل ماندافع عنه هو أن المقولات حقيقية لكنها لاتوجد وجوداً فعلياً .

والرد على هذا الاعتراض الأخير نقول : أن الحجر هو الذى يوجد وجوداً فعلياً لا الكليات التى يتألف منها . صحيح أن مجموعة الكليات توجد بالفعل لأنها توجد إذا ما أخذت معاً لوجدناها تؤلف الفرد الجزئى ؛ لكن كل كلى على حده منفصلا عن بقية الكليات هو مجرد تجريد وليس فرداً جزئياً ، وبالتالى فهو لا يوجد وجوداً فعلياً . وإذا ما عدنا إلى الاعتراض الأسبق وأعنى به القول بأن حجتنا سوف تبرهن على موضوعية جميع الكليات لا المقولات فحسب ، لوجدنا أن المشكلة تكمن فيما يلى : — لقد قلنا أن المقولات حقيقية لكنها لاتوجد بالفعل ، وحجتنا الآن تحاول أن تبين أن الكليات حتى الحسية منها موضوعية؛ لكن الكليات الحسية لاتوجد وجوداً فعلياً ومن ثم فان نوع الموضوعية الوحيد الذى يمكن فيما يظهر أن ننسبه إليها هو الحقيقة Reality . لكن ما الفرق فى هذه الحالة بين المقولات والكليات الحسية .. ؟ وإذا كانت الكليات الحسية حقيقية Real لكان ذلك يعنى أنها تشكل جانباً من المبدأ الأول للعالم ؛ ومن ثم فقد أخطأ هيجل وأصاب أفلاطون فيما يتعلق بطبيعة الحقيقة المطلقة . ولابد أن نعترف أن هذه المشكلة لم تظهر مباشرة فى كتابات هيجل ، وسوف نرى فى فصل قادم أنها ترتبط بالمشكلة الكبرى فى فلسفته نفسها وأعنى بها الانتقال من المنطق إلى الطبيعة . وفى استطاعتنا حتى فى هذه المرحلة ، على أية حال ، أن نتقدم بحلنا الخاص : فنقول إن جميع الكليات لها وجود موضوعى ، لكن المقولات وحدها هى التى لها وجود موضوعى مستقل فى حين أن الكليات الحسية لها وجود موضوعى يعتمد على غيره ؛ لأن المقولات هى الشروط المنطقية لكل تجربة ،

ولكل وعى، ومن ثم فهى الشروط المنطقية لأى جانب من الوعى يتألف من الكليات الحسية . ومعنى ذلك أن المقولات تأتى أولا فى التسلسل المنطقى، وهو يعنى أيضا أنه لا بد أن يكون من الممكن استنباط الكليات الحسية من المقولات بحيث تكون الأولى نتائج للثانية . وسوف نقول ، فى المكان المناسب، إن هذا هو ما كان هيجل يحاول أن يقوم به بالفعل فى فلسفة الطبيعة ، رغم أنه ربما لم يتبين هو نفسه هذه الحقيقة على نحو كامل ؛ ويمكن أن نلاحظ حاليا أنه لو صحت هذه الوجهة من النظر فسوف تتضمن اعترافاً بثلاثة أنواع متميزة من الوجود : فللمقولات وجود مستقل وأسبقية منطقية مطلقه : وتلك هى الحقيقة الواقعية Reality . وللكليات الحسية وجود يعتمد على غيره لكنه رغم ذلك ليس وجوداً فعلياً Existence ما دامت كليات وليست أفراداً . ويمكن أن نطلق على وجودها اسم الوجود الضمنى Subsistence . ثم هناك أخيراً الأشياء الجزئية الفردية التى لها وجود فعلى Existence .

٩٦ — ويعتمد الأساس النهائى والمطلق للاعتقاد فى موضوعية الكليات على ما يسمى أحياناً باسم هوية المعرفة والوجود أو التوحيد الكامل بينهما وتستخدم كلمة الوجود هنا بمعنى واسع لتعنى الوجود الخارجى أعنى الموضوع الذى يكون أمام الوعى بصفة عامة ويقابل الذات Subject . ومعنى ذلك أن الذات (جانب المعرفة) والموضوع (جانب الوجود) متحدان فى هوية واحدة؛ فليست الواحدة منهما حقيقة قائمة بذاتها ومستقلة عن الأخرى ؛ ولا تواجه الواحدة الأخرى كما لو كانا كائنين مختلفين أتم الاختلاف ؛ ولكنهما متحدان لأنهما جانبان لحقيقة واحدة . وأساس هذا القول هو أننا مالم نقبل هذه الفكرة، فلن نستطيع فيما يبدو ، حل مشكلة المعرفة .

المعرفة كلها تصورية Conceptual فنحن لا نعرف شيئاً عن أى موضوع من

الموضوعات إلا من خلال التصورات التى تنطبق عليه . فكل كلمة فى اللغة تدل على تصور ما ، وأى لون من ألوان التفكير يصبح مستحيلا بدون التصورات . ونستدل من ذلك أن الموضوع نفسه لا يكون أكثر من مجموعة من الكليات . ونستدل من ذلك أيضا أن الكليات موضوعية . بيد أن الفهم المشترك سوف يشم عند هذه النقطة رائحة المغالطة . إذ يقول هذا الفهم : صحيح أننا نحن لا نستطيع أن نفكر فى الموضوع إلا عن طريق التصورات ، ولكن ذلك يرجع إلى تركيبة أذهاننا فحسب ، ولا يعنى شيئا من طبيعة الموضوع على نحو ما يوجد بذاته خارج أذهاننا . فنحن نفكر فى الشىء عن طريق التصورات لكن الشىء نفسه قد يكون مختلفاً عن ذلك أتم الاختلاف .

٩٧ - وسوف نرى فى الحال أن هذا الاعتراض يقوم على أساس افتراض وجود شىء فى ذاته خارج أذهاننا ، شىء ربما يختلف أشد الاختلاف عن الشىء كما يظهر لنا . والواقع أن هذا الاعتراض ليس إلا تكراراً للنظرية الكانطية القديمة عن الشىء فى ذاته الذى لا يمكن معرفته يدافع عنها الآن الفهم المشترك . ولو كان الشىء ذاته شيئاً يختلف أتم الاختلاف عن الشىء كما يظهر لنا ، أعنى لو كان شيئاً يختلف أتم الاختلاف عما تفهمه تركيبة عقولنا وفكرنا عنه ، فهو من ثم « ما لا يمكن معرفته » — ولقد سبق أن رأينا تهافت مثل هذه النظرية وتناقضها وهكذا نعود مرة أخرى إلى نتيجتنا وهى أن الموضوع على علاقة بالذات ؛ وذلك يتضمن موضوعية الكليات . فلو كان الموضوع يختلف أتم الاختلاف عما يفهمه الفكر عنه لكان الموضوع والذات ، أو المعرفة والموجود ، حقيقتين متعارضتين على نحو لا حد له بحيث تواجه كل منهما الأخرى ، وبحيث تفصل بينهما هوية سحيقة لا يمكن عبورها ؛ وسوف يصبح الموضوع فى هذه الحالة « لا يمكن معرفته » ، وتصبح المعرفة مستحيلة . ومن هنا فاننا ننتهى إلى القول بأن

الموضوع ذاته هو على وجه الدقة ما يفهمه الفكر منه . وتلك هى هوية المعرفة والوجود أو اتحادهما معاً .

٩٨ — أنكار خرافة الشيء فى ذاته الذى لا يمكن معرفته هى فى الوقت ذاته إثبات لمبدأ التوحيد بين المعرفة الوجود . بحيث يصبح معنى الوجود هو الوجود أمام الشعور أو الوعى ، وليس هناك وجود آخر لا يكون للوعى أو من أجله إذ لا يكون الموضوع موضوعاً إلا إذا كان على علاقة بالذات . وليس الكون إلا مضمون الوعى . وإذا أنكرنا هذه الحقائق فنحن نلقى بأنفسنا فى حمأة المتناقضات المتعلقة بنظرية « مالا يمكن معرفته » . أما إذا سلمنا بها فلابد أن نسلم ، فى الوقت نفسه ، بموضوعية التصورات أو الكليات ، لأن الموضوع عندئذ سيكون كله وبأسره الموضوع على نحو ما نعرفه . ونحن لا نعرفه إلا على أنه مجموعة من الكليات ، ومعنى ذلك أننا إذا سلمنا بهذه الوجهة من النظر فقد سلمنا بالتالى بالمثالية الموضوعية Objective Idealism.

والواقع أن التوحيد بين المعرفة والوجود هو المبدأ الأساسى فى كل ألوان المثالية Idealism فقد اعتمدت عليه اعتماداً مطلقاً فلسفة أفلاطون وأرسطو . لكن فى الوقت الذى ترى فيه اليونانيين يفترضونه ببساطة بوصفه مبدأ لامندوحة عنه ؛ نجد أن هيجل يجعله عن وعى جزءاً من فلسفته .

٩٩ — لكن إذا كانت الذات والموضوع متحدين فانهما مع ذلك متميزان. فلا شك أن الموضوع يواجه الذات بمعنى ما من المعانى فهو اللا أنا أو اللاذات not - sef... والواقع أن القول بأن المعرفة والوجود متحدان ومتمايزان فى الوقت نفسه هو مثل على المبدأ الهيجلى المشهور فى التوحيد بين الأضداد . ونحن لم نشرح هذا المبدأ بعد . ومن ثم فان الارتباطات الدقيقة بين المعرفة والوجود

لا يمكن حتى الآن عرضها عرضاً كاملا(١) . لكننا قد نقول فى الحال أن اتحادهما لا يتعارض مع إختلافهما ؛ فالقول بأن الشىء متحد مع الفكر يعنى أنه ليس هناك انفصال مطلق بين الذات والموضوع لأن الموضوع يدخل فى نطاق الذات. أما القول بأن الشىء مختلف عن الفكر فهو يعنى أن الذات تنفث أو تقذف بجزء من نفسها — وهو الموضوع ، خارج ذاتها وتعارضه . فهذا الحجر يقع بالتأكيد خارجاً عنى ، فهو ليس أنا ، وهذا هو الانفصال بين المعرفة والوجود ؛ لكن الحجر لا يزال داخل نطاق وحدة الفكر . فهو ليس خارجاً عنى بمعنى أنه شىء خارج الفكر تماماً أعنى شيئاً لا يمكن معرفته . وهذا هو التوحيد بين المعرفة والوجود . ويعبر هيجل عن هذه الفكرة ذاتها فى بعض الأحيان بقوله أن الفكر يتخطى الهوة بين ذاته وبين موضوعه ويتجاوزها — أو بقوله أن الانفصال بين الفكر والشىء هو انفصال داخل الفكر ذاته . ولو استطاع الشىء أن ينفصل تماماً عن وحدة الفكر فلابد أن يتحول إلى شىء فى ذاته لا يمكن معرفته وذلك مستحيل .

١٠٠ — لو أننا وضعنا فى ذهننا باستمرار فكرة التوحيد بين المعرفة والوجود فسوف يساعدنا ذلك ، فى أحوال كثيرة ، على فهم فقرات فى فلسفة هيجل كانت ستبدو مربكة ومحيرة للغاية بدون تذكر هذه الحقيقة . فالقارىء ، على سبيل المثال، الذى يقرأ هيجل وفى ذهنه فكرة محددة تقول أن المادية والمثالية مذهبان متعارضان ولا يمكن التوفيق بينهما سوف يدهشه أن يجد هيجل ينظر إلى المذهب المادى على أنه هو نفسه لون من ألوان المثالية الفجة ، ويحاول أن يبين أنه يمكن

---

(١) سنجد الحل الكامل فى المنطق . انظر فيما بعد الفقرات من ٣٨٢ إلى ٣٨٧ .

تطوير آرائه المثالية ذاتها من هذا المذهب المادى . خذ مثلا هذه العبـــارة الآتية :

«كل فلسفة هى بالضرورة فلسفة مثالية أو تعتبر المثالية - على الأقل - مبدأ لها ، وتصبح المشكلة فى هذه الحـالة هى إلى أى حد استثمرت هذا المبدأ . . . فبادىء الفلسفات القديمة والحديثة كالماء (١) ، أو المادة ، أو الذرات هى أفكار ، أو كليات . . وليست أشياء » (٢) والقول بأن الذرة هى فى حقيقتها فكرة ، وأن المذهب المادى عند ديمقريطس هو ، بالتـالى ، صورة من صور المذهب المثالى ، يبدو غريبا غير مألوف لطرق تفكيرنا المعتادة .

ومفتاح هذه المشكلة يكمن فى التوحيد بين المعرفة والوجود . لقد أدرك هيجل تماماً الفروق بين المذهب المادى والمذهب المثالى ، لكن ما يؤكده هو أنه : لو أن ديمقريطس كان قد فهم التوحيد بين المعرفة والوجود لتخطى المادية وتجاوزها إلى لون من ألون المذهب المثالى : **لأن المادية تعتمد فى الواقع على الانفصال الـكامل بين المعرفة وموضوعها** ، وتلك هى الغلطة الكبرى التى تقع فيها ، فهى تفترض أن الموضوع ، أو المادة ، شىء مطلق ، له وجود من ذاته ، مستقل تماماً عن الذهن . وهى تعتقد أن الموضوع يمكن أن يكون له وجود بمعزل عن الذات العارفة . ويدعى المذهب الذرى Atomism أن هذا **الشىء** ، أى الذرة ، هو الحقيقة النهائية . ليـكن كذلك : لكن ما هو هذا الشىء ... ؟

أنه ليس سوى مجموعة من الكليات ربما كانت من النوع « الصغير » جداً « المستدير » الذى لا يمكن اتلافه « ولا يمكن قسمته » ... الخ . لـكن كل هذه

---

(١) الإشارة بالطبع ، إلى طاليس .

(٢) أنظر كتابه « المنطق الكبير » القسم الأول ، الفصل الثانى ، الملحوظة الأخيرة .

الخصائص عبارة عن كليات أو أفكار « فالذرة » نفسها فكرة : ومن هنا نجد المثالية تخرج حتى من هذه المادية .

١٠١ — مصدر آخر للحيرة فى فهم هيجل هو زعمه بأنه جسد جميع الفلسفات السابقه فى مذهبه لمجرد أنه أدرج فى قائمة مقولاته أسماء معظم الأفكار الهامة فى الفلسفات السابقة . وعلى هذا النحو ظهر الوجود والجوهر بين المقولات الهجلية ؛ ولقد كانت فكرة الوجود هى أهم تصور فى فلسفة بار منيدس . ولمجرد أنه حشر هذه المقولة فى منطقه فقد زعم أن مذهبه يجسد فلسفة الايليين . وبما أنه أدرج فكرة الجوهر بين مقولاته فقد زعم أنه وضع يده على الحقيقه الرئيسية فى فلسفة اسبنوزا وبهذه الطريقة فان القارىء المبتدىء فى فلسفة هيجل سوف يثير ، فى الأعم الأغلب، اعتراضاً كالآتى : — أن المطلق عند هيجل هو نسق من المقولات أو الأفكار لكن اسبنوزا لم يقل أن المطلق هو فكرة الجوهر أو مقولة الجوهر ذاته .

فهو لم يكن فيلسوفاً مثالياً Idealist ولكنه كان من أنصار مذهب وحدة الوجود أو شمول الألوهية.. Pantheist لأنه لم يعتقد أن المطلق نسق من المقولات، كلا ،ولا هو مقولة بعينها، كمقولة الجوهر مثلا ؛ فنى الوقت الذى نظر فيه هيجل إلى المطلق على أنه الفكر ، نظر إليه اسبنوزا على أنه شىء مختلف أتم الاختلاف عن الفكر وهو : الجوهر .

ولقد أعلن اسبنوزا صراحة أن الجوهر ليس فكراً، لأنه ذهب إلى أن الفكر ليس الاصفة واحدة من صفات الجوهر . وهكذا يكون ادعاء هيجل بأن مقولة الجوهر هى إحدى المقولات التى تشكل المطلق يمثل موقفاً يختلف أتم الاختلاف من موقف اسبنوزا ؛ ومن ثم فليس لهيجل الحق فى التوحيد بين الموقفين أو الادعاء بأن مذهبه يجسد مذهب اسبنوزا .

ويكمن مفتاح حل هذه المشكلة فى مبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود ، فلا شك أن اسبنوزا افترض أن الجوهر ذاته هو شيء يختلف أتم الاختلاف عن فكرة ، أو مقولة ، الجوهر . لكن لو أننا فهمنا جيداً مبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود فسوف نجد أن هذا الشيء ، أعنى الجوهر ، ليس شيئاً آخر غير الكلى ، أو المقولة . ولم يدرك اسبنوزا ذلك لأنه تأثر بالفكرة الحديثة التى تنادى بالانفصال المطلق بين الأشياء والأفكار . ولقد كان « ديكارت » هو المصدر الأصلى لهذه الفكرة التى سيطرت على الفلسفة الحديثة حتى بلغت ذروتها عند كانط الذى لم تكن فلسفته سوى قياس خلف لها reductio ad absurdum (1) .

والحقيقة أن الجوهر كلى كما لا بد أن يظهر بوضوح من قولنا أنه تجريد ، فهو عاطل أو مجرد من جميع الصفات . ومعنى ذلك أن الجوهر نفسه وفكرة الجوهر شيء واحد .

١٠٢ — ويمكن توضيح نفس هذه المشكلة بالعبارة الآتية التى اقتبسناها من هيجل « الوجود ذاته ، والمقولات الفرعية التى تندرج تحته ، مثله مثل مقولات المنطق بصفة عامة ، يمكن أن ينظر اليها على أنها تعريفات للمطلق »(2). ومن ثم فالمقولات ، تعريفات ، للمطلق . أيعنى ذلك أن المقولات نفسها هى المطلق أم يعنى أنها صفات أو تعريفات لشيء آخر هو المطلق .. ؟ هذا لون من الأسئلة التى تحير القارىء الذى لم يضع يده بعد على الفكرة الرئيسية فى فلسفة هيجل . أما الجواب فهو أنه لا فرق بين قولنا أن المقولات هى المطلق ، وقولنا

---

(1) المقصود أن فلسفة كانط كانت برهاناً غير مباشر للفكرة التى تدعو للانفصال المطلق بين الفكر والأشياء ، أو بين المعرفة والوجود [المترجم] .

(2) ولاس ـ المنطق فقرة ٨٥ :

انها تعريفات . لأن العبارتين تعنيان ، بالضبط ، شيئاً واحداً . ومصدر هذه المشكلة ، مثلها مثل مشكلة جوهر اسبنوزا ، هو النظرة الخاطئة لطبيعة المعرفة. إذ يفترض أن لدينا فى أذهاننا تصورات ، وأنه يوجد خارج أذهاننا لون ما يسمى « بالشيء » ، وأن التصورات الموجودة فى ذهننا تناسب أو تلائم، بطريقة ما ، مع هذا الشيء ، وأن هذه الملاءمة ذاتها ، أى ملاءمة التصور للشيء — هى المعرفة . فهناك مقولة الجوهر من ناحية ، ثم هناك الجوهر نفسه من ناحية أخرى، ثم تنطبق المقولة على هذا الشيء الخارجى الذى هو الجوهر . أو أن هناك مجموعة من المقولات فى جانب ، وشيء يسمى بالمطلق فى جانب آخر فلو تلاءمت المقولات مع هذا الشيء تماماً فانها عندئذ تصبح تعريفات مناسبة للمطلق . والحق أن هذه الفكرة لا بد أن تجتث من أساسها لأنها تعتمد على النظرية التى تنادى بوجود « شيء » خارج الذهن يختلف أتم الاختلاف عن تصورات الذهن نفسه ؛ أو هى تعتمد ، بمعنى آخر ، على نظرية الشيء فى ذاته التى تعاود الظهور فجأة باستمرار فى صور جديدة حتى بعد أن تحطمت الصورة التى ظهرت فيها عند كانط . وهى تعتمد من ناحية أخرى ، على نظرية الانفصال المطلق بين الذات والموضوع أعنى على انكار مبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود . صحيح أن المقولات هى تعريفات أو تصورات أو أفكار عن المطلق ، لكن التعريف والمعرف ، والمقولة والمطلق شيء واحد . وليس الحجر شيئاً فى ذاته خارجاً عنى حتى تنطبق عليه الكليات « كالأبيض» و « المستدير» و « الصلب» .. الخ. لكن الحجر هو هذه المقولات. ومع ذلك فهناك اختلاف وتمييز فى الوقت الذى توجد فيه الهوية والتوحيد؛ فاذا ما نظرنا إلى « البياض » و « الاستدارة » و « الصلابة » من منظور ذاتى وجدناها تصورات لنا ، أى جزءاً من شعورنا ووعينا ، جزءاً من الذات. أما إذا نظرنا اليها من وجهة نظر موضوعية لوجدناها كليات موضوعية ، أعنى جزءاً من

الموضوع . والمقولات بالمثل ، هى من ناحية صور ذهنية لنا ، بينما هى من ناحية أخرى كائنات موضوعية ، وهى بما هى كذلك عبارة عن المطلق .

١٠٣ ــ ولقد كان الفشل فى فهم هذه المبادىء عاماً ، فى الأعم الأغلب ، إذ لم يقتصر على طلاب الفلسفة أو المبتدئين وحدهم ، بل تعداه إلى كتاب فى الفلسفة ذائعى الصيت . وذلك يفسر لنا ، على سبيل المثال ، الشكوى العامة ضد هيجل من أن المطلق عنده ليس إلا مجموعة من التجريدات الفارغة ؛ فلقد وصف مستر « برادلى » المطلق الهيجلى بأنه ليس سوى « رقصة باليه غريبة تقوم بها مقولات لا حياة فيها » ولو كان هيجل قد قال أن المطلق هو لون من الأشياء الجامدة أو الصلبة وأن المقولات تنطبق عليه ، بدلا من قوله ان المطلق هو المقولات ، لما أحدث هؤلاء النقاد ، فيما يبدو، كل هذه الضجة التى أحدثوها. لكن هيجل ذهب إلى أن المطلق هو المقولات : كالسبب، والجوهر، والوجود، والكم ... الخ فأثار حفيظة النقاد . ولو أنه قال ان المطلق شىء كالسبب ، أو الجوهر ، له وجود ، وله كم . . الخ للاذوا بالصمت ـ ولكانوا قد تخيلوا أن ذلك يعنى تصور المطلق لا على أنه مجموعة من التجريدات ، بل على أنه شىء جامد صلب حقيقى وجوهرى ، ومع ذلك فالقضية الأولى التى عارضها النقاد والقضية الثانية التى وافقوا عليها هما فى الحقيقة يعنيان شيئاً واحداً . فقد يتساءل المفكر الهيجلى عما إذا كان المطلق من وجهة نظره هو مقولة الجوهر أم أنه الجوهر ذاته ؛ وعما إذا كان المطلق هو مقولة الكيف أم أنه شىء ذو كيف ، وعما إذا كان المطلق هو مقولة الوجود أم أنه شىء موجود ، لكنه لا بد أن يجيب بأن هذه التفرقة وهذه التمييزات غير مشروعة ، لأن الجوهر ذاته هو مقولة الجوهر مثلما أن الحجر هو الكليات : « كالأبيض » و « المستدير » و « الصلب » .. الخ . وإذا ما ألح النقاد فان المفكر الهيجلى قد يسلم بأن المطلق

هو الجوهر نفسه .. الخ . لكنه سوف يضيف الشرط الآتى : انه على الرغم من أن هذه الصيغة لا يمكن الاعتراض عليها إذا ما فهمت فهماً جيداً ، فانها ستكون قابلة للاعتراض عليها بقوة ، بل لا بد من نبذهـا تماماً ، إذا اتضح أنهـا مجرد ستار يختبىء خلفه فكرة الشىء فى ذاته الغامضة ، أعنى فكرة شىء يقع فى الخارج تنطبق عليه بطريقة خارجية محض : مقولات الجوهر ، والسبب ... الخ .

(ه) الواحدية واستنباط المقولات

١٠٤ — التفسير يعنى بالضرورة الواحدية . ولقد كان هناك باستمرار ميل واضح فى الفلسفة نحو الواحدية . لكن الأساس الفلسفى للواحدية لم يظهر بوصورة قاطعة لأول مرة إلا عند اسبنوزا . فقد رأى اسبنوزا أن المبدأ الأول للكون لابد أن يكون مبدأ واحداً مفرداً ، وأن هذا المبدأ لابد أن يكون وحدة unity . لأن الحقيقة النهائية لا تكون حقيقية real لأنها لا تعتمد على شىء خارج ذاتها .

وبما أنها لاتعتمد إلا على نفسها على هذا النحو فهى تحدد نفسها بنفسها أو هى تعين ذاتها ؛ وماهمين ذاته لابد أن يكون وحدة unity . لأننا لو افترضنا وجود حقيقتين نهائيتين فإن كلا منهما لابد أن تحد الأخرى ، وبالتالى تعينها ، وفى هذه الحالة لن تكون أى منهما حقيقة تعين نفسها بنفسها .

١٠٥ — هذا هو الأساس الفلسفى للواحدية . لكننا نلاحظ أن المبدأ الواحدى هو باستمرار فكرة مرشدة حتى فى المحاولات الشائعة للتفسير ؛ وهو يظهر فى الدين فى صورة مذهب التوحيد ...Monotheism ؛ بل ويظهر حتى فى العلم التجريبى ، فالوقائع الجزئية تفسرها الأسباب ، وهذا يعنى أن يندرج عدد كبير من الجزئيات تحت قانون واحد ؛ كما أن القوانين بدورها تفسر بأن تندرج

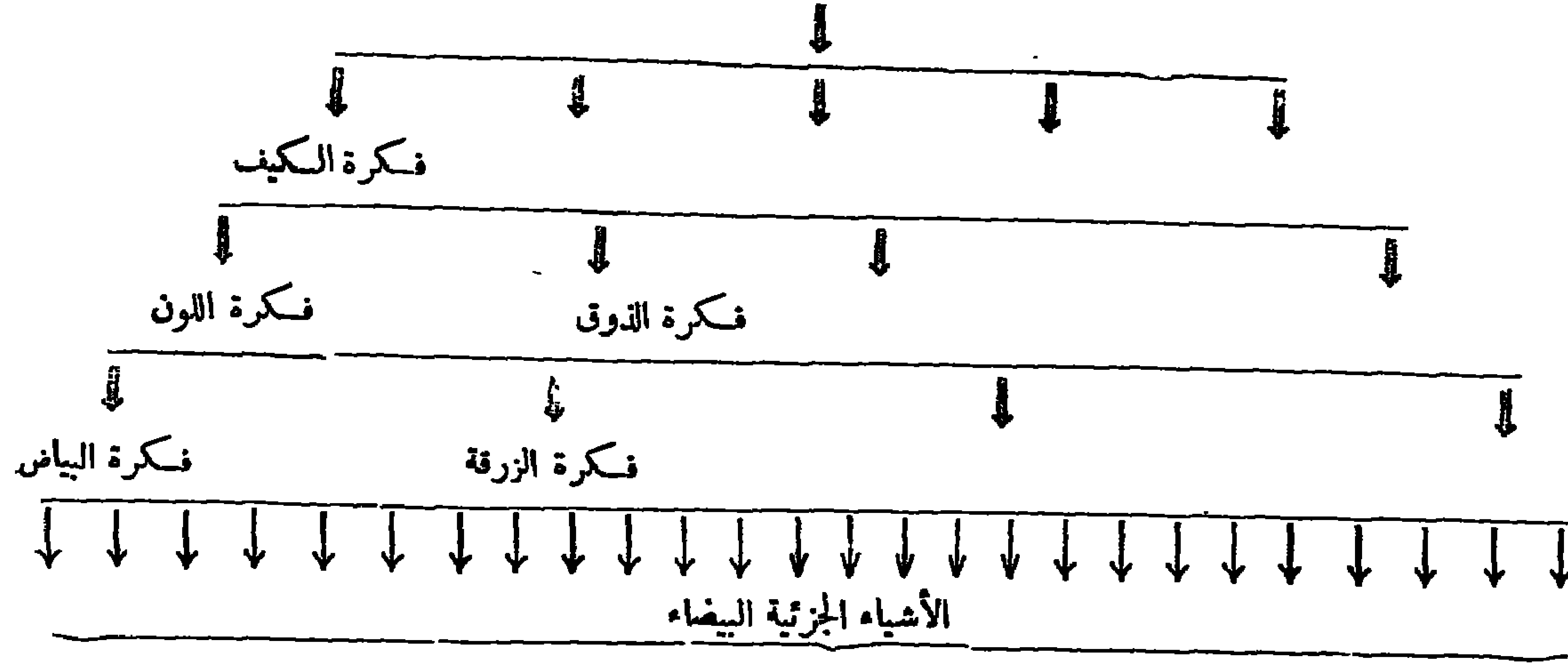
تحت قوانين أكثر عمومية . ومثل هذه الطريقة فى التفسير لن تصل إلى هدفها النهائى إلا حين يرد كل شىء فى الكون إلى مبدأ واحد .

١٠٦ — لكن لو كانت الواحدية ضرورية للتفكير ، فإن تاريخ الفلسفة يظهرنا على أن الواحدية المطلقة أو المجردة تحطم نفسها وتبطل غايتها . صحيح المطلق لابد أن يكون واحداً ، لكنه لابد أن يكون كثيراً أيضاً . وإستبعاد الكثرة تماماً من تصورنا للمطلق يقضى على كل احتمال فى أن نستخرج منه كثرة العالم الواقعى . ذلك لأن الكثير يمكن أن يظهر من الواحد لو كانت هذه الكثرة ، بمعنى ما ، موجودة بالفعل فى هذا الواحد . ولهذا فإنك لا تجد إنتقالا من الواحد الايلى المجرد Eleatic one إلى العالم الفعلى ؛ كما أنك لا تجد مثل هذا الإنتقال من الواحد الذى قالت به الأفلاطونية المحدثة Neo—Platonists . وتعد فلسفة اسبنوزا ذاتها مثلا على المذهب الذى ينتهى بثنائية مطلقة Absoute Dualism.. والسبب أنها تحاول أن تقيم واحدية مطلقة ومجردة : فالجواهر عند اسبنوزا هو وحدة لكنها وحدة تحذف تماماً كل أثر للكثرة ، ومن هنا كان من المستحيل علينا ، تماماً ، أن نرى كيف يمكن للجوهر أن يظهر صفاته المتعددة : كالفكر ، والامتداد ، وبقية الصفات .

١٠٧ — ويمكن أن نعثر عند أفلاطون، فى شىء من الغموض ، على الفكرة القائلة بأن المطلق لابد أن يكون كثرة فى واحد فقد بينا فى محاورة «بارمنيدس Parmenides» أن فكرة الواحد وفكرة الكثير يتضمن كل منهما الأخرى حتى أن الواحد لا يمكن التفكير فيه بدون الكثير . وفكرته ذاتها عن المطلق ، أعنى عالم المثل ، هى عبارة عن كثرة فى واحد : فهو كثرة لأنه يحتوى على مثل كثيرة، وهو واحد لأن هذه المثل الكثيرة تشكل نسقاً عضوياً واحداً من المثل التى تندرج تحت وحدة نهائية هى مثال الخير . فكما أن كل الأشياء البيضاء تندرج تحت

فكرة البياض ، فكذلك تندرج مجموعة من المثل : كالبياض ، والاحمرار ، والزرقة ، تحت فكرة أعلى هى مثال اللون . وكذلك تندرج فكرة اللون ، وفكرة الذوق . . الخ تحت مثال الكيف . وهكذا دواليك حتى نصل فى النهاية إلى مثال أعلى يندرج تحته جميع المثل الأخرى ، وهذا المثال الأعلى هو ، كما يقول أفلاطون ، مثال الخير .

١٠٨ — ولو افترضنا رسماً يمثل قطاعاً فى مذهب أفلاطون فسيكون على النحو التالى :


مثال الخير
فكرة الكيف
فكرة اللون
فكرة الذوق
فكرة البياض
فكرة الزرقة
الأشياء الجزئية البيضاء

ولو أكملنا هذا الرسم التخطيطي فلابد أن نجد لدينا جميع الأشياء الجزئية — أعني الكون بأسره — في أسفل الرسم ، وجميع المثل في مكانها المناسب في أعلى الرسم . والسؤال الذي ينبغي علينا أن نلقيه على أنفسنا هو : كيف يمكن لهذا النسق ، حتى ولو اكتمل ، أن يفسر الكون .. ؟

لماذا توجد ، مثلا ، الأشياء البيضاء ... ؟ افرض أن مثال البياض يفسر وجود الأشياء البيضاء تفسيراً كاملا ، لكن مثال البياض نفسه سوف يبقى بغير تفسير ، فلماذا يوجد مثال البياض . ؟ لأن هناك ، فيما يظهر ، مثال اللون ، لكن لماذا يكون هناك مثال للون . ؟ الجواب لأن هناك مثالا للكيف . ولماذا يكون هناك مثال للكيف ... ؟ لأن هناك مثالا للخير . لكن لماذا يكون هناك مثال الخير ... ؟ هنا نتوقف بغير جواب ، إذ ليس هناك مثال أعلى يفسر لنا مثال الخير ، وهو لذلك بغير تفسير ، أنه واقعة قطعية غامضة غموضا مطلقا .

١٠٩ — لكن حتى لو تغاضينا عن أن المثال الأعلى هو مجرد واقعة بغير تفسير ، فسوف نجد أن مثال البياض لا يفسر ، في الواقع ، وجود الأشياء ، مثلما أن مثال اللون لا يفسر مثال البياض ؛ ولا أي مرحلة أخرى في التفسير تفسر تفسيراً أصيلا مقنعاً . فحتى لو سلمنا بأن هناك مثالا للبياض ، فإننا لا نستطيع أن نعرف كيف يفسر هذا المثال وجود الأشياء البيضاء . لأن وجودها الفعلي لا يخرج خروجاً منطقياً ضروريا من مثال البياض . فلو كان في استطاعتنا أن نبين أن التسليم بمثال البياض يعني أنه لابد أن تكون هناك أشياء بيضاء ، أعني أننا لو استطعنا استنباط الأشياء البيضاء من مثال البياض ، لكان لدينا ، عندئذ فقط ، تفسير لوجودها . كذلك لابد أن يكون من الممكن استنباط مثال البياض من مثال اللون ، ومثال اللون من مثال الكيف ، ومثال الكيف من مثال الخير . ثم يجب أخيرا ، أن يكون من الممكن استنباط كل المثل الدنيا من المثل الأعلى للخير .

وحتى فى هذه الحالة فسوف يبقى مثال الخير مجرد سر غامض غموضا مطلقا إذ لابد أن نبين ، إذا ما أردنا إتمام عملية التفسير ، أن مثال الخير ، مادام أنه لا يمكن أن يفسر بشىء أعلى منه ، يفسر نفسه بنفسه ، أعنى أنه يعين ذاته . أو أن نبين ، وهذا هو البديل ، لا أن مثال الخير يعين ذاته ، بل أن عالم المثل كله ، حين تنظر إليه فى مجموعه هو هذا الكل الذى يعين ذاته والذى يشكل مبدأ أول مقنعا للعالم ، أو علة أولى للعالم . وفى هذه الحالة فإن ما نطالب البرهنة عليه هو أن كل فكرة منعزلة أو كل مثال على حدة يتضمن منطقيا كل مثال آخر ، وأن عالم المثل ككل هو وحدة عضوية تفسر نفسها وتعين ذاتها ، وأن عالم الأشياء الفعلية أخيراً ، يمكن استنباطه استنباطا منطقيا من هذه الوحدة العضوية التى تعين ذاتها Self—determined

وسوف يتفق مثل هذا النسق مع متطلبات الواحدية الحقة التى لابد أن يكون فيها المطلق ، أو مبدأها الأول ، كثرة فى واحد .

١١٠ — ويتضمن منطق هيجل مثل هذه المحاولة ، فبدلا من مثل أفلاطون التى تشتمل على جميع الكليات بما فيها الكليات الحسية ، سيكون لدينا الآن مقولات . لكن هذه المقولات الهيجلية لا تشكل مجرد تجميع للمقولات أو أكوام شتى من الكليات كما هى الحال فى عالم المثل عند أفلاطون ، وإنما يقوم هيجل باستنباط هذه المقولات بعضها من بعضها الآخر . وكما أنه كان يجب على أفلاطون أن يبين أن مثال اللون يمكن استنباطه منطقياً من مثال الكيف ، فان هيجل يبرهن لنا الآن على أن مقولة السبب يمكن استنباطها من مقولة الجوهر: فهو يبين أن كل مقولة مفردة تتضمن منطقيا ، وبالضرورة ، كل مقولة أخرى . لقد ذكر كانط اثنتى عشرة مقولة ، لكنه لم يقم بمحاولة فعالة لاستنباطها بعضها من بعض .

ولم يكن ثمة مبرر يجعله يفعل ذلك ، لأن المقولات لم تكن فى نظره مبدأ انطولوجيا لتفسير الكون ولكنها صورة إبستمولوجية لأذهاننا فحسب ، لكن الواقعة التى تبقى بعد ذلك هى أنه لم يستنبط المقولات . لقد اكتفى بأن ألقى علينا اثنتى عشرة مقولة كما تطرح كثير من الوقائع بلا تفسير ؛ فالإنسان ، عند كانط ، يحمل فى ذهنه اثنتى عشرة مقولة ، كما يحمل فى قدميه عشر أصابع . تلك هى الواقعة . وقضى الأمر .. هكذا كان يرى كانط .

مثل هذه القطعية الدجماطية Dogmatism كانت كافية جداً عند كانط لأنه لم يهدف إلا إلى تحليل العقل البشرى فحسب وإذا كان قد استطاع أن يعرض الوقائع على نحو سليم فقد وصل إلى بغيته. ولكن ما أن تتحول المقولات من تصورات ذاتية إلى حقائق موضوعية تشكل المبدأ الأول للعالم ، حتى يتغير الموقف تماماً . فإن تكون المسألة أنك تذكر اثنتى عشرة مقولة ، ثم تقول أنها تشكل المبدأ الأول ، كلا، لأننا فى هذه الحالة لن يكون لدينا مبدأ أول واحد ، وإنما اثنى عشر مبدأ أول وهو ما تحرمه الواحدية التى تشترط أن يكون مبدأنا كثرة فى واحد ؛ وهو سوف يكون كثرة لأنه يحتوى على عدة مقولات ؛ لكننا نستطيع كذلك أن نبين أنه واحد بأن ندمج هذه المقولات الكثير حتى تنصهر فى كل عضوى واحد ترتبط أجزاؤه بعضها مع بعض ارتباطاً عقلياً . بحيث يسلم كل جزء منها على نحو متصل إلى الأجزاء الأخرى ويؤدى ، منطقياً ، إليها . إذ لو كانت المقولات عبارة عن وحدات معزولة ، كما هى الحال عند كانط . لكانت عندئذ مجرد كثرة بغير وحدة . أما لو كانت كل مقولة تتضمن كل مقولة أخرى ، فإنه لا يمكن النظر إليها عندئذ على أنها وحدات منفصلة لأنها ترتبط بعضها ببعض

لتشكل نسقاً عضوياً واحداً من المقولات التي لا يمكن أن تنقسم ، أعنى وحدة حقيقية أصيلة .

١١١ — ولن نقول شيئاً جديداً لو أننا أضفنا إلى ذلك أنه لو كانت المقولات ستمثل حقاً العلة الأولى للعالم ، فلابد أن تظهر هي نفسها على أنها عقلية . تبدأ المحبة من المنزل ، وكذلك لابد أن تبدأ العلة العقلية Reason بترتيب بيتها . فلو قلنا أن العقل هو المبدأ الأول للعالم ، وإذا كنا نأمل في استنباط العالم منه ، فلابد أن نبدأ ، يقيناً ، بتقديم تفسير عقلي لهذه العلة العقلية ، ذاتها ؛ وإذا قلنا أنها تتألف من اثنتى عشرة مقولة . أعنى أثنتى عشرة واقعة بلا تفسير ولا استنباط فان ذلك يعنى أننا نقدم لها تفسيراً لامعقول . فقد نقول ، كما قال كانط ، أن هناك مقولة للسببية ، وأن هذه واقعة موجودة وليس ثمة ما يمكن أن يقال عنها أكثر من ذلك ، لكن المقولة في هذه الحالة لن تكون سوى سر غامض غموضاً مطلقاً ، فهي تؤكد نفسها بطريقة دجماطيقية دون أن تقدم لذلك مبرراً عقلياً واحداً ، فهي من ثم لا معقولة .. Irrational . لكننا نقترح استنباط مقولة السببية من مقولة الجوهر ، ومقولة الجوهر من مقولة أخرى سابقة ... وهكذا ولن تكون مقولاتنا ، في هذه الحالة ، وقائع لا معقولة ، لأننا سوف نبين بهذه الطريقة ضرورتها المنطقية . أننا لن نبين فحسب أن هناك مقولة السببية ، وإنما لابد أن يكون هناك مثل هذه المقولة ؛ وتوضيح الضرورة المنطقية للمقولة يعنى تفسيرها وبيان معقوليتها .

١١٢ — وعلى ذلك فان المهمة التي أخذ هيجل على عاتقه تحقيقها في منطقة Logic هي أن يقدم تفسيراً للعلة العقلية الأولى للعالم ؛ وأن يبين لنا ما هي المقولات التي تتألف منها ؛ وأن يكمل قائمة هذه المقولات ؛ ذلك لأن هيجل

اعتقد أن هناك مقولات كثيرة بالإضافة إلى المقولات الكانطية الاثنى عشرة .

كما أنه أخذ على عاتقه أيضاً ألا يتركها منفصلة معزولة، ترص الواحدة منها بجوار الأخرى ، بل أن يستنبط الواحدة من الأخرى استنباطاً منطقياً . ثم أن يبين ، أخيراً ، أن المقولات كلها ، إذا ما نظر إليه بوصفها كلا واحداً ، تشكل وحدة تعين ذاتها ، وتفسر نفسها ، وحدة تكون قادرة على أن تشكل المبدأ الأول المطلق للعالم ، ذلك المبدأ الذى لسنا بحاجة إلى أن نبحث بعد ذلك عن مبدأ يفسره يكون أسبق منه مادام هو يفسر نفسه والمنطق هو الجزء الأول من المذهب بالضرورة لأنه يفسر لنا المبدأ الأول للعالم . وحين نصل إلى تفسير كامل وتام للعلة الأولى للكون ، فان الخطوة التالية سوف تكون استنباط الوجود الفعلى للكون الواقعى من هذه العلة ، أعنى أن نبين أنها العلة التى يصبح الكون معلولا لها . وتشكل هذه المحاولة الجزء الثانى ، والثالث ، من مذهب هيجل .

١١٣ ـ لم يكن عند أفلاطون ، بالطبع ، أدنى فكرة عن استنباط المثل الدنيا من مثال الخير إذ لم يدرك ضرورة ذلك . لكن مما له قيمة لاتقدر فى نظرنا أن نضع فى اعتبارنا أنه حتى لو كان لدى أفلاطون الرغبة فى استنباط المثل فانه لم يستطع أن يفعل ذلك .

ولقد كان هناك مبرر خاص لذلك . لأن المثل العليا عند أفلاطون لم تكن تحوى المثل الدنيا فى ذاتها ، ولذلك فلم يكن من الممكن استخلاص المثل الدنيا من العليا لا منطقيا ، ولا بأية طريقة أخرى . بل أننا نجد المثل العليا ، على العكس ، تستبعد المثل الدنيا صراحة . فهى لا تشمل إلا ماهو عام مشترك بين المثل الدنيا .

فمثال اللون ، على سبيل المثال ، هو الخيط المشترك بين مثال الأبيض ، والأزرق ، والأخضر . . إلخ وذلك يعنى أنه يحذف الاختلافات النوعية

صراحة . فالكيفية النوعية للون الأخضر ، أعنى أخضراره ، تستبعد من مثال اللون الذى يشتمل فقط على ما هو عام مشترك بين الأخضر والأزرق وغيرهما من الألوان . وواضح ، من ثم ، أن أخضرار الأخضر لا يملكه الأزرق وهو لذلك ليس كيفاً مشتركا بين هذين اللونين . ومن هنا فهو ليس متضمنا فى مثال اللون ، ومن هنا أيضا فان مثال الأزرق ، ومثال الأخضر .. إلخ . لا يمكن استنباطهما من مثال اللون . أنهما لا يمكن أن يستخلصا منه لأنهما لا يوجدان بداخــــله .

والواقع أن مثل أفلاطون هى كليات مجردة ، ولهذا فلم يكن لدى أفلاطون أى مبرر لاستنباطها . ذلك لأن الكلى المجرد هو جنس لا يحتوى فى جوفه على أنواعه . ولهذا فلابد من تطوير مفهوم جديد كل الجدة عن طبيعة الكليات إذا كنا نريد أن يكون الاستنباط ممكنا : مفهوم يحتوى فيه الكلى ، أو الجنس ، على الفصل Differentia وعلى الأنواع Species بداخله ، حتى يمكن استخلاصها منه بالاستنباط المنطقى . ولقد أطلق هيجل على مثل هذا اللون من الكليات اسم الكليات العينية Concrete . ولقد كان اكتشاف طبيعة هذه الكليات يمثل تقدما ضخما يزعم هيجل أنه أحرزه على الفلاسفة السابقين . ولم يحن الوقت بعد لكى نعرض هذا الاكتشاف ، وكل ما علينا أن نلاحظه ، الآن ، هو أن كليات أفلاطون كانت مجردة لدرجة أن المثل الدنيا لا يمكن استنباطها من المثل العليا .

و ـ أى المقولات هى المقولة الأولى . ؟

١١٤ ــ إذا كنا نريد استنباط المقولات بعضها من بعض فسوف يقفز أمامنا فى الحال سؤالان : الأول . هو من أين نبدأ . . ؟ أى المقولات هى

المقولة الأولى .. ؟ والثانى : هو بأى المناهج يمكن استنباط المقولات الأخرى من هذه المقولة الأولى .. ؟ وسوف نخصص القسم الحالى للاجابة عن السؤال الأول ، بينما نخصص القسم الثانى للاجابة عن السؤال الثانى .

١١٥ — أى المقولات هى المقولة الأولى ؟ ليس فى استطاعتنا أن نبدأ بأية مقولة كيفما اتفق . ذلك لأن الاستنباط لايخضع للعبقرية الفردية ، وإنما هو عملية موضوعية للحقيقة ذاتها؛ فالمقولات هى نسق العقل Reason ، العقل الموضوعى الموجود فى العالم ، ومن ماهية العقل أن تكون العملية كلها ضرورية ، ولا يمكن أن تكون مصادفة أو اتفاقاً ، فهى لاتبدأ وتنتهى كيفما اتفق، وإنما تسير بمقتضى طبيعة العقل ومبادئه ولا يمكن أن تغيرها الاهواء الفردية . والواقع أننا ، حتى فى المنطق الصورى ، لا نستطيع أن نبدأ بالنتيجة وننتهى بالمقدمات ، بل تفرض علينا ضرورة العقل نفسه أن نضع المقدمات أولا ؛ وليس هناك أيضا مكان النزوات الفردية ، والطابع الجوهرى للعقل هو الضرورة . فاذا بدأنا كيفما اتفق فاننا نكون قد قد بدأنا بداية غير عقلية . ومن ثم فلابد أن تكون المقولة الأولى هى بالضرورة كذلك .

١١٦ — ولا تنطبق هذه الملاحظة على المقولة الأولى وحدها، وإنما تنطبق كذلك على المقولة التى تليها ، ثم هى تنطبق أيضاً على سلسلة استنباط المقولات كلها التى لابد أن تكون ضرورية . ويجب ألا نحددها نحن أنفسنا بل تحددها طبيعة العقل نفسه أننا لسنا نحن ، فى الواقع ، الذين نستنبط المقولات على الاطلاق ، ولكنها تستنبط نفسها بنفسها ، وليست مهمتنا أن نخلق بخيالنا شبكة من المقولات ، وإنما أن نكشف طبيعة ، وتسلسل ، وترابط نسق ذلك العقل الذى يوجد وجوداً موضوعياً . سواء جعلناه موضوعا لتفكيرنا أم لا. ولسنا نحن ، حتى فى المنطق الصورى نفسه ، الذين نخلق بذهننا الواقعة التى تقول :

لأن سقراط إنسان ، وكل إنسان فان ، فان سقراط ، إذن ، فان ؛ فتلك عملية عقلية لادخل لنا فيها . وليس فى استطاعتنا ؛ لا أن نخلقها ولا أن نغيرها ، وإنما نكتشفها فحسب .

وسلسلة المقولات التى يعرضها المنطق هى ، بالمثل ، لادخل لنا فيها ، ولادخل لهيجل فيها أيضا ؛ أنها عقل العالم ، أو المطلق ، الموجود هنا ، فى العالم ، منذ الأزل وليس استنباطنا للمقولات إلا اكتشافاً للعملية التى تستنبط فيها المقولات نفسها بنفسها .

١١٧ — كيف يمكن لنا ، إذن ، أن نكتشف المقولة الأولى .. ؟ أنها المقولة التى ترد إلى العقل أولا فى تسلسل الفكر ، بحيث تكون هى الأولى منطقيا وبحيث تكون سابقة على جميع المقولات الأخرى ، وفى استطاعتنا أن نتحقق من هذه المقولة بأن نلجأ ، فى بساطة ، إلى عقولنا الخاصة لنرى أى تصور من تصوراتنا الكلية الضرورية تفترضه جمع التصورات الأخرى مقدماً وأيها يسبقها منطقيا . لأنه على الرغم من أن مهمتنا هى اكتشاف الحقيقة الموضوعية فإن هذه الحقيقة الموضوعية لاتعارض عقلنا الذاتى ، ولكنها تعارض خيالاتنا الذاتية التعسفية وحدها التى لا تستند إلى مبدأ .

وعملية الاكتشاف هذه تختلف عن عملية الاكتشاف الفزيقية المعروفة ، فنحن لا نستطيع أن نكتشف أى الكواكب هو الكوكب الأول عن طريق عقولنا وحدها ، ولكننا نستطيع أن نكتشف أى المقولات هى المقولة الأولى بهذه الطريقة ، لأنه على الرغم من أن العقل الموضوعى هو الذى نبحث عنه ، فان هذا العقل الموضوعى ، مع ذلك ، متحد مع عقلنا الذاتى . فليس ثمة إلا عقل واحد ، فينا ، وفى العالم ، وتلك نتيجة ضرورية مترتبة على مبدأ التوحيد بين المعرفة

المعرفة والوجود ؛ وليس عقلنا مجرد خيال ذاتى، والقول بأنه كذلك يعنى أننا نتبنى الموقف الكانطى الذاتى الذى تصبح فيه المقولات صحيحة بالنسبة لنا . ولكنها لا تنطبق على الأشياء فى ذاتها . ولو لم تكن مقولاتنا الذاتية موضوعية أيضا لترتب على ذلك أن تكون الأشياء كما هى فى ذاتها لايمكن معرفتها . ولقد سبق أن رفضنا هذا الزعم على أساس أنه لايمكن الدفاع عنه .

١١٨ — وهكذا يصبح العقل فى العالم هو عقلنا أيضا ، وسوف تكون المقولة الأولى للمطلق هى المقولة التى تسبق منطقيا ، فى نظرنا ، جميع المقولات الأخرى والتى هى متضمنة فى جميع المقولات الأخرى على اعتبار أنها تفترضها مقدما من الناحية المنطقية . والمبدأ بالنسبة للتصورات بصفة عامة ، أن أكثرها عمومية يسبق أقلها عمومية ، ومن ثم تسبق الأجناس الأنواع ، فمثلا تصور « الحصان » يفترض مقدماً تصور « الحيوان » فلا يمكن أن تكون لديك فكرة (أو تصور) عن الخيل بدون أن يكون لديك أولا فكرة (أو تصورا) عن الحيوان . فلا يمكن أن تعرف ما الحصان ، دون أن تعرف ما الحيوان . فاهو أكثر عمومية أعنى الجنس « حيوان » يسبق منطقياً الأقل عمومية أعنى النوع « الحصان » . لكن العكس غير صحيح ، فالحيوان لا يفترض الحصان مقدما . فيمكنك أن تفهم الحيوان فهما جيداً دون أن تكون لديك أدنى فكرة عن الحصان . وينطبق هذا المبدأ على جميع التصورات ، وبالتالى فهو ينطبق على جميع المقولات .

فالمقولة الأكثر تجريداً ، أو الأكثر عمومية ، تسبق غيرها وترد أولا فيكون لها المكان الأول فى المنطق ، ويكون للأقل منها المكان الذى يليه . ومن ثم فالمقولة الأولى ستكون أكثر المقولات جميعا عمومية أعنى أنها ستكون الجنس الأعلى Summum Genus .

ويختلف الكلى الأكثر عمومية عن الكلى الأقل عمومية فى أنه أكثر تجريداً منه . فإذا كان لدينا نوع ما فاننا نستطيع أن نحصل على الجنس بأن نجرد منه الفصل . فالإنسان ، مثلا ، نوع من أنواع جنس هو الحيوان وتعريفه أنه حيوان عاقل ، فالعقلانية هى الفصل . لكن احذف العقلانية من تصور الإنسان تجد أن ما يتبقى هو تصور جنس الحيوان ؛ وبتجريد أكثر نصل إلى تصورات أكثر عمومية . فلو حذفنا الفصل « حياة » الموجود فى تصور الحيوان فسوف نصل إلى تصور « الشيء المادى » . . إلخ . ومن ثم فسوف تكون المقولة الأولى هى أكثر المقولات تجريداً ، وسوف نصل إليها عن طريق مواصلة التجريد إلى أقصى حد .

۱۱۹ — وأقصى تجريد ممكن هو ما تشترك فيه جميع الموضوعات التى يمكن أن نتصورها فى الكون وهو تصور الوجود : Being . فليست جميع الأشياء مادية ، ولكنها ، كلها ، لها صفة الوجود ، فجميع الأشياء موجودة . فهناك أشياء كثيرة لا يصح أن نقول عنها أنها خضراء ، أو أنها مادية ، أو أنها ثقيلة : ولكن أيا ما كان الشيء الذى نختاره من أشياء الكون ، فمن الصواب دائماً أن نقول عنه أنه موجود ، ومن ثم فلابد أن يكون الوجود هو المقولة الأولى ، فالوجود ، أو صفة الكينونة Isness هى أعلى مراتب الوجود . أفرض أننا أخذنا شيئا من موضوعات الكون ثم شرعنا نجرده من صفاته : خذ هذه المنضدة مثلا أنها مربعة ، صلبة ، بنية اللون ، لامعة .. إلخ فإذا جردناها من اللمعان فسوف يبقى لدينا هذه القضية : « هذه المنضدة مربعة ، صلبة ، بنية اللون » — لكن جردها من اللون البنى يبقى : « هذه المنضدة مربعة وصلبة » . لكن جردها كذلك من الصلابة والتربيع تجد أنه سوف يبقى «هذه المنضدة موجودة» فكلمة

« موجودة » هى أعلى تجريد ممكن للمتضدة ، ومن ثم كان الوجود هو المقولة الأولى .

١٢٠ — ونستطيع أن نرى كيف أن جميع المقولات الأخرى تفترض الوجود مقدماً باعتباره يسبقها منطقياً ، فالكم والكيف ، والسبب والجوهر ، على سبيل المثال ، تفترض كلها الوجود مقدماً ؛ فالسبب هو لون من ألوان الوجود . فلا يمكن لأحد أن تكون لديه فكرة عن السبب ما لم يكن لديه أولا فكرة عن الوجود ، ولكن العكس غير صحيح ؛ إذ يستطيع الانسان أن يكوّن فكرة الوجود البسيطة دون أن يعرف المقصود بفكرة السبب المعقدة . مثلما أن الانسان يستطيع أن يكون فكرة الحيوان دون أن تكون لديه فكرة عن الحصان . وكذلك لا يستطيع الانسان أن يعرف الكم دون أن يعرف الوجود. وقل نفس الشيء على المقولات الأخرى .

ز — المنهج الجدلى . . .

١٢١ — السؤال الثانى هو : كيف يمكن استنباط المقولات الأخرى من مقولات الوجود . . ؟ وما المنهج الذى ينبغى علينا أن نأخذ به . . ؟ وكما أننا لم نستطع أن نحدد المقولة الأولى كيفما اتفق،أو تبعاً للأهواء الشخصية ، فاننا كذلك لا نستطيع أن نحدد منهج الاستنباط بأنه أى منهج يتصادف ظهوره فى مخيلتنا ، لأننا هنا أيضا لسنا نحن الذين نستنبط المقولات ، لأننا لسنا نحن الذين نخلق ارتباطها بعقولنا ؛ ولكن العلاقات المنطقية بينها قائمة وكل ما علينا هو اكتشافها، فالاستنباط عملية موضوعية العقل الذى يوجد مستقلا عنا . وهذه العملية ليست بالطبع ، عملية زمانية ، وإنما هى عملية منطقية ، فليست مهمتنا اختراع منهج نستطيع أن نستنبط به المقولات ، بل أن نكتشف المنهج الذى تستنبط به المقولات نفسها بنفسها .

لقد ظهر لنا فيما سبق (١١٨) أن التصور الأكثر عمومية وتجريداً يسبق باستمرار التصورات الأقل عمومية وتجريداً ، وهذا القول لا يحدد لنا المقولة الأولى ، وهي مقولة الوجود ، فحسب ولكنه يحدد كذلك تسلسل المقولات الأخرى . فالتصور الأكثر تجريداً سيكون باستمرار أسبق في الفكر ، أعني في العقل الموضوعي ، من التصور الأقل عمومية . وعلى ذلك فسوف يبدأ المنطق من الجنس الاعلى ، وهو الوجود ، ويسير من خلال صفات نوعية تتحدد أكثر فأكثر حتى يصل إلى أقل المقولات عمومية وتجريدا أيا ما كانت . أعني أن منهجنا سيكون : السير من الأجناس إلى الانواع ، ثم نعامل الأنواع على أنها أجناس جديدة ، نسير منها أنواع أقل .. وهلم جراً . وفي استطاعتنا السير من الجنس إلى النوع باضافة الفصل إلى الجنس . ثم ندرس النوع كما لو كان جنسا ونبحث عن فصل جديد لكي يتحول الجنس إلى نوع جديد .. وهكذا . وعلى هذا الايقاع الثلاثي : الجنس ، والفصل ، والنوع ، سوف يسير منهجنا(١) .

١٢٢ — لكننا إذا ما بدأنا بفكرة كفكرة الوجود فكيف يمكن لنا أن نستنبط منها الفصل والنوع . ؟ ان السمة الجوهرية في كل استنباط منطقي أن تكون النتيجة متضمنة في المقدمات . والخروج على هذا المبدأ في المنطق الصوري يسمى بمغالطة العملية المحظورة .. Illicit Process(٢) التي تنص على أنه ينبغي

---

(١) هناك نوع واحد فقط تحت كل جنس في المنطق الهيجلي . ولقد كان ذلك نتيجة للقول بأن كل شيء في الكون هو مثل لأي مقولة ولكل مقولة (قارن فقرة رقم ١٦٩) .

(٢) المقصود بهذه العملية في المنطق الصوري مخالفة إحدى القواعد المنطقية التي تشترط ألا يكون في النتيجة شيء أكثر مما هو موجود في المقدمات . =

ألا يوجد فى النتيجة شىء مالم يكن موجوداً فى المقدمات، وهذا المبدأ ، فى الواقع، هو نفسه المبدأ القديم الذى يحرم ظهور شىء من لا شىء : « لا شىء يخرج من لا شىء ex nihilo nihil Fit » . فأنت لا تستطيع أن تخرج شيئا من لا شىء ، كما انك لا تستطيع أن تخرج من شىء ما ليس موجوداً فيه . وسوف نجد أن هذا المبدأ يصدق على منطق هيجل كما كان يصدق فى المنطق الصورى المتواضع ، فلو كان علينا أن نستنبط المقولة « ا » من مقولة أخرى هى « ب » ، فأننا لا نستطيع أن نقوم بذلك إلا إذا كانت « ب » تتضمن « ا » بمعنى أو بآخر . ولكننا إذا ما استطعنا أن نبين أن المقولة «ب» تحوى فى جوفها المقولة ا لكان ذلك بمثابة استنباط لـ ا من « ب » ذلك هو معنى الاستنباط فى المنطق الصورى ، وهو معناه هنا أيضا .

لكن كيف يمكن استنباط النوع من الجنس .. ؟ كيف نبين أن الجنس يحتوى على النوع .. ؟ أننا لكى نصل من الجنس إلى النوع فلابد أن نضيف الفصل Differntia ، ومن ثم فإن علينا أن نبين أولا أن الجنس يحتوى الفصل ، لكنا نعرف من ناحية أخرى أن الجنس يستبعد الفصل ، ومعنى أن نستنبط منه الفصل أننا نقع فى العملية المحظورة السالفة . ولقد سبق أن رأينا ذلك بالفعل حين أظهرنا

= ولهذا جاء فى إحدى قواعد الاستغراق فى هذا المنطق أنه : « يجب عدم استغراق حد فى النتيجة ما لم يكن مستغرقاً من قبل فى المقدمة التى ورد بها » وإلا كان القياس فاسداً . وسميت باسم « العملية المحظورة » . فان جاء فساد القياس من أن الحد الأصغر فى النتيجة مستغرق مع أنه لم يستغرق فى مقدمته سميت باسم الغلط الناشىء عن عدم استغراق الحد الأصغر Illicit minor وأن كانت المغالطة ناشئة عن عدم استغراق الحد الأكبر سميت باسم illicit—Major — وفى الحالتين ينبغى ألا تتضمن النتيجة شيئاً ألا وقد كان من قبل المقدمات [المترجم].

أن المثل عند أفلاطون هي كليات مجردة : فمثال الأحمر والأخضر ، والأزرق لا يمكن استنباطها من فكرة اللون لأن الأخير لا يشملها في داخله .فهو لايتضمن ألا ماهو مشترك بين الأحمر ، والأخضر ، والأزرق واحمرار الأحمر ليس خاصية من خصائص الأزرق أو الأخضر ، ولذا فهي لا توجد في مثال اللون . وبالتالى فان ماهو خاص بالمثل الدنيا أعني فصولها وتحديداتها النوعية تستبعد من المثل العليا . وبنفس الطريقه فان مقولة الوجود تشتمل على ماهو مشترك بين الأشياء جميعها لكنها تحذف جميع الاختلافات والتحديدات، ومن ثم فسوف يبدو ، بالتأكيد أن من المستحيل استنباط أية فصول أو تحديدات من مقولة الوجود . فالسبب ، والنتيجة ، والجوهر ، والكم ... الخ هي ألوان نوعية خاصة من الوجود ، ولا يمكن من ثم ، كما قد يبدو ، استنباطها منه . فكيف يمكن ، إذن ، أن يكون أى لون من ألون الاستنباط ممكناً .. ؟

١٢٣ — وحل هذه المشكلة يشكل المبدأ الرئيسي في الفلسفة الهيجلية وأعني به المنهج الجدلى الشهير ، فهو يقوم أساساً على اكتشاف أنه ليس صحيحاً ، كما افترضنا حتى الآن ، أن الكلى يحذف الفصل تماماً . فلقد وجد هيجل أن أى تصور يمكن أن يحتوى على ضده كامناً في جوفه . وأن يمكن استخراج هذا الضد ، أو استنباطه ، من هذا التصور . بل يمكن أن يقوم هذا الضد مقام الفصل وهكذا يتحول الجنس إلى نوع . وأبسط طريقه لشرح المنهج الجدلى أن نقدم مثـــالا عينياً ثم نعقب عليه بذكر المبادىء المنطقية الهامة التي يتضمنها . وهذا المثال هو أول مثلث للمقولات في منطق هيجل وأعنى به : الوجود ، العدم ، الصيرورة .

يبدأ المنطق الهيجلى بمقولة الوجود وهى مقولة خالصة ليس فيها أى لون من

ألوان الوجود الجزئي : كهذا القلم ، أو هذا الكتاب ، أو هذه المنضدة ، أو هذا الكرسي ... الخ .

فهي فكرة الوجود المحض تماما ، الوجود بصفه عامة ، الوجود الخالص . فعلينا أن نجردها من كل تحديدات نوعية أيا كانت . وفي استطاعتنا ، لو شئنا ، أن نكون هذه الفكرة المجردة من شيء محسوس كهذه المنضدة ، مثلا ، إذ علينا في هذه الحالة أن نجردها من جميع خصائصها أيا كان نوعها ، خصائص التربيع ، والبنية ، والصلابة ، بل حتى « المنضدية — Table hood » نفسها بحيث نفكر في كينونتها Isness وحدها أعني وجودها فحسب .

وما هو شترك بين جميع الأشياء المحسوسة في الكون هو هذا الوجود العاطل من الخصائص كلها لأننا جردناه من جميع خصائصه فهو من ثم ليس متعينا على الإطلاق ، وهو بغير سمة تماما هو فراغ كامل أو خواء تام . أنه الخلاء الخالص الذي لا يحتوي على أي مضمون ، لأن المضمون من أي نوع سيعتبر تحديداً خاصاً له . وهذا الخلاء ، هذا الفراغ المطلق ، ليس شيئاً ما أنه انعدام كل شيء : انعدام جميع الخصائص ، والكيفيات والصفات . لكن هذا الانعدام التام لكل شيء هو ببساطة عدم : فالفراغ أو الخلاء هو كالعدم سواء بسواء وعلى ذلك فالوجود والعدم شيء واحد . وبالتالي فقد ظهر لنا أن تصور الوجود الخالص يتضمن فكرة العدم . لكن اظهار أن إحدى المقولات تتضمن الأخرى هو بمثابة استنباط لهذه المقولة من المقولة الأخرى ، ومن ثم فنحن هنا قد استنبطنا مقولة العدم من مقولة الوجود .

١٢٤ — ويجب ألا يفهم القول بأن الوجود هو العدم ، أو أن الوجود والعدم متحدان — بالمعنى الزائف الذي يعني أن الشيء الموجود الجزئي كهذه

المنضدة مثلا هى والعدم سواء . أو أن العشاء واللاعشاء شىء واحد ، لأن مقولة الوجود التى نتحدث عنها عبارة عن تجريد بينما المنضدة أو العشاء ، أشياء محسوسة لها جميع أنواع التحديدات الخاصة إلى جانب صفة الوجود . ونحن هنا نتحدث عن فكرة الوجود المجردة الخالصة بعد تجريدها من جميع الصفات الخاصة بالمنضدة ومعنى ذلك أن فكرة الوجود الفارغة هى بالضبط ما نقول عنه أنه والعدم شىء واحد .

وفى استطاعتنا أن نشرح هذه الفكرة بطريقة أخرى فنقول : ان وصف الشىء بأنه « موجود » فحسب ، بحيث لا يكون وراء هذه « الكينونة » شىء آخر ، لا صفات ولا خصائص من أى نوع ــ هذا الوصف يرادف قولنا عنه أنه غير موجود على الإطلاق . فالمنضدة : مربعة ، بنية اللون ، صلبة ... الخ . لكن افرض أننا استطعنا أن نمحو شكلها، ولونها، وصلابتها، وجميع خصائصها الأخرى، أنها فى هذه الحالة لن تكون شيئاً على الإطلاق . وحين نقول عنها أنها «موجودة» بغير خصائص ولا صفات فذلك يرادف قولنا أنها « غير موجودة » ، فالموجود الخالص ، الموجود المحض بلا تعينات أخرى هو نفسه « غير الموجود » ، ومن ثم فالوجود على هذا النحو يتحد مع اللاوجود أى العدم .

١٢٥ ــ وما داما متحدين فإن الواحد منهما يمكن أن ينتقل إلى الآخر ، فالوجود ينتقل إلى العدم ، والعكس صحيح أيضا أى أن العدم ينتقل بدوره إلى الوجود ، لأن فكرة العدم هى فكرة الفراغ ، وهذا الفراغ هو الوجود الخالص وسوف يكون لدينا هنا فكرة ثالثة ــ مترتبة على اختفاء كل مقولة فى المقولة الأخرى ، وهذه الفكرة الثالثة هى فكرة العبور أو الإنتقال .. Passage عبور كل من الوجود والعدم إلى الآخر . وتلك هى مقولة الصيرورة .. Becoming . ولقد حلل الفلاسفة فكرة الصيرورة منذ أيام «بارمنيدس» وظهر أن لها صورتين

فقط هما : إنتقال العدم إلى الوجود ، وإنتقال الوجود إلى العدم[1] . وتمثل الصورة الأولى البداية أو الظهور ، أو النشأة فى الوجود بينما تمثل الصورة الثانية النهاية ،أو التوقف ، أو الإختفاء. هكذا يصبح لدينا بالفعل ثلاث مقولات ، فقد بدأنا بمقولة الوجود التى استنبطنا منها العدم ثم استنبطنا مقولة الصيرورة من العلاقة بينهما . وتلك هى المقولات الثلاث الأولى فى منطق هيجل .

١٢٦ — علينا الآن أن ندرس المبادىء العامة لهذا المنهج والتى تتضمنها العملية السابقة . إننا نجد أولا أن هذه المقولات الثلاث هما : الجنس ، والنوع ، والفصل .. فالوجود هو الجنس ، والصيرورة هى لون خاص من ألوان الوجود ، ومن ثم فهى نوع من أنواعه ، وهذا اللون الخاص من ألوان الوجود هو وجود يتضمن فى داخله سلبه وهو مايسمى باللاوجود . إجمع فكرة الوجود مع فكرة اللاوجود تظهر لك فكرة الصيرورة ، فاللاوجود أو العدم ، وهو المقولة الثانية ، هو الفصل .

ويشكل الوجود ، العدم ، الصيرورة أول مثلث هيجلى . وسوف نرى هذا الإيقاع الثلاثى على طول الطريق فى مذهبه كله وسوف تكون المقولة الأولى فى كل مثلث دائماً ، كما هى الآن ، هى مقولة الإثبات أو الإيجاب ؛ فهى تضع نفسها كفرض إيجابى مثل الوجود موجود . . الخ . والمقولة الثانية هى دائماً مقولة النفى أو السلب أو ضد المقولة الأولى فهى تنكر ما تثبته المقولة الأولى فتتحدث عن : اللا وجود ، أو تقول أن الوجود غير موجود .. الخ . ولم يأت هيجل بهذه المقولة الثانية من مصدر خارجى ، وإنما استنبطت من المقولة الأولى ، وهذا

---

(١) لتوضيح هذه الفكرة والبرهنة عليها . أنظر كتابنا : « تاريخ نقدى للفلسفة اليونانية » ص ٧٥ .

يعنى أن هذه المقولة الأولى كانت تتضمن الثانية ، وأن الأخيرة خرجت من جوفها . وهذا ما نعنيه بقولنا أننا لسنا نحن ، ولاهيجل نفسه ، الذين نستنبط المقولات وإنما المقولات هى التى تستنبط نفسها بنفسها . وهكذا تتضمن المقولة الأولى ضدها وتتحد معه . وفى هذه النقطة تقف المقولتان يواجه كل منهما الآخر ويناقضه ، ولكن من المستحيل أن نركن لهذا التناقض ، لأن ذلك يعنى أن المقولات المتضادة يمكن انطباقها على شىء واحد فى وقت واحد . وهو يعنى فى حالة المثلث الحالى أن إثباتنا لشىء ما على أن « موجود » يعنى فى نفس الوقت أننا لابد أن نسلم بأنه «غير موجود» ، لأن الوجود يتضمن بالضرورة اللاوجود ومن ثم فإذا كان لشىء ما وجود فلابد أن يكون له بالضرورة زيفيا «لاوجود» فإذا قلت أنه موجود لابد أن نقول فى نفس الوقت أنه غير موجود . لكن كيف يمكن لشىء أن يكون ولا يكون فى نفس الوقت .. ؟ الجواب هو أنه موجود وغير موجود فى آن واحد حين يصير . ومن هنا فإن مقولة الصيرورة تحل هذا التناقض. وبعبارة أخرى فان التناقض القائم بين المقولة الأولى والثانية يحل فى مقولة ثالثة تمثل وحدة المقولتين السالفتين فالمقولة الثالثة تحوى فى جوفها تضاد المقولتين ، ولكنها تتضمن كذلك إنسجامهما ووحدتهما . وعلى ذلك فالصيرورة هى الوجود الذى ليس وجوداً ، أوهى اللاوجود الذى هو نفسه وجوداً .. أنها فكرة واحدة ولكنها مع ذلك تضم فى وحدة منسجمة فكرتى الوجود واللاوجود المتناقضتين . وتسمى أضلاع المثلث فى بعض الأحيان القضية ، والنقيض . والمركب على التوالى . والمركب الذى وصلنا إليه الآن يضع نفسه باعتباره فرضاً جديداً ، أو باعتباره مقولة إيجاب ستكون قضية فى مثلث جديد . فهو مادام يضع نفسه كفرض إيجابى فلابد أن يخرج منه ضده ، ولابد أن يكون متضمناً لهذا الضد فى تناقض ذاتى . وهذا التناقض الجديد ينحل كذلك فى وحدة أعلى أى فى مركب جديد : وهذا المركب الجديد يصبح بدوره قضية

فى مثلث جديد وهكذا تسير السلسلة كلها . وسوف يتضح أن عملية سير المقولات هذه عملية اضطرارية تدفعها إلى الأمام ضرورة العقل : فى طريق الضرورة العقلية يظهر من القضية ضدها ونقيضها .

ولا يمكن للعقل أن يطمئن لما يسمى بالتناقض الذاتى ، ومن ثم يجد نفسه مدفوعاً إلى المركب . وهكذا لا يمكن لهذه العملية أن تقف عند حد ، بل لابد أن تستمر حتى تصل إلى مقولة لا يظهر منها نقيضها ، وستكون هذه هى المقولة الأخيرة فى المنطق وسوف يكون من الممكن عندئذ أن ننتقل من العلة الأولى العالم إلى العالم نفسه أعنى إلى دائرة الطبيعة والروح . وسوف نرى حين نشرح تفصيلات الطبيعة والروح أن هيجل يستخدم نفس المنهج الثلاثى الذى استخدمه فى المنطق .

١٢٧ — المنهج الجدلى يحقق ، فيما يظهر ، معجزة إخراج ما هو غير موجود فى كل مقولة . والمشكلة هى كيف يمكن الانتقال من الجنس إلى النوع إذا كان الجنس يستبعد الفصل صراحة . ويعتمد اكتشاف هيجل على القول بأن الفصل المطلوب هو دائما النفى أو السلب ، وإذا فهمنا ذلك ظهر لنا أن الفكرة القديمة التى تقول أن الجنس يحذف الفصل غير صحيحة . وسوف نناقش هذا الموضوع فيما بعد (فقرة ١٣٥ — ١٣٩) وهناك سوف نتبين أن الفكرة القديمة عن الجنس هى الفكرة التى سماها هيجل بفكرة الفهم فى مقابل الفكرة الجديدة وهى فكرة «العقل» ، فالفهم يعتقد أن الضدين كالوجود والعدم يستبعد كل منهما الآخر تماما . فى حين أن العقل يسلم بأنهما يستبعد الواحد منهما الآخر لأنهما ضدان ، لكن هذا الاستبعاد ليس استبعادا مطلقاً ، ولا هو يتعارض مع التوحيد بين الضدين . ومن ثم كانت الفكرة القديمة عن الجنس والتى تقول أنه يستبعد الفصل تماما ليست هى كل الحقيقة . وذلك هو الاكتشاف الذى مكن هيجل من تحقيق ما يبدو

للوهلة الأولى معجزة مستحيلة . أما فيما يتعلق بالقول بأن الفصل المطلوب هو السلب فهو يبنى على أساس المبدأ القائل بأن السلب تعين وتحديد ، وانتقال من الجنس إلى النوع يتطلب بعض التحديدات الخاصة ، لأن الجنس غير معين أما الأنواع فهى معينة محددة .

فإذا ما أضفت تحديداً إلى الجنس حصلت على النوع . ولقد ذهب اسبنوزا إلى القول بأن كل تعين سلب ، أما هيجل فهو يستخدم هذا المبدأ فى صورة مقلوبة ، وهى أن كل سلب تعين (راجع فقرة ٤٣) فإذا أضفنا السلب أو الضد إلى الجنس فإننا نحدده وبالتالى نعينه ، وتحديده يعنى تحويله إلى نوع .

١٢٨ — وتوصف فكرة هيجل التى تبين أن كل مقولة تحتوى على ضدها ، أو هى فى الحقيقة ، ضدها ، بأنها خروج على قانون عدم التناقض وأنكار له ؛ لأن القول بأن الوجود واللا وجود متحدان يبدو تحطيما لهذا القانون ؛ لكن الدليل الواضح على أن هيجل لم ينكر قانون عدم التناقض هو أن هذا القانون نفسه هو الذى يضطرنا إلى الإنتقال من المقولة الثانية فى كل مثلث . لأن العقل لا يمكن أن يطمئن إلى التناقض ، وإنما لابد أن ينحل هذا التناقض بين القضية ونقيضها فى مركب . ولابد أن نقول أن مبدأ هيجل فى التوحيد بين الضدين هو عمل من أعظم الأعمال جرأة فى تاريخ الفكر البشرى ، وهى جرأة ضرورية ولها ما يبررها ان كان على الفلسفة أن تحل مشكلاتها القديمة[1] . وسوف نجد فيما بعد أن هذا المبدأ الهيجلى ليس ، كما يقال عادة ، جديداً كل الجدة . فبغض النظر عن التوقعات الصريحة الموجودة عند الكتاب السابقين فإنه فى الحقيقة متضمن فى جميع الفلسفات السابقة .

---

(١) راجع نقد هذه الجرأة فى كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ٣٧٦ وما بعدها دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ [المترجم] .

وإنما الجديد عند هيجل هو أنه كان أول من صاغه وقرره صراحة كمبدأ منطقي . إذ على الرغم من أنه وجد عند كتاب سابقين، وإنهم اعتمدوا عليه فعلا، فإنهم كانوا يتهيبون الجهر به على هذه الصورة . لأن الفلسفة كلما حاولت رد التنوع الموجود في العالم إلى الوحدة كما فعلت مذاهب : الإيليين ، والفيدانتا ، والأفلاطونية الجديدة ، واسبنوزا — فإنها لابد أن تأخذ بمبدأ التوحيد بين الأضداد : ففي كل فلسفة من هذه الفلسفات نجد أن الحقيقة واحدة ، ومع ذلك فإن الكثرة تخرج من الواحد . أو بعبارة أخرى نجد أن الكثرة هي الواحد ، وأن هذين الضدين ، الواحد والكثير ، متحدان . فالفيدانتا تبدأ صراحة من الفكرة التي تقول « الكل واحداً ». وواضح أن الكل هو الكثرة أو هو التعدد الموجود في العالم . ومعنى ذلك أن الكثرة متحدة مع ضدها أي مع الواحد . والفرض القديم الذي يقول أن الكثرة تخرج من الواحد ، وتلك هي السمة المميزة لجميع مذاهب وحدة الوجود ، هو على وجه الدقة الفرض الذي يأخذ به هيجل ويقول أن اللا وجود يخرج من الوجود (وهذا لا يعني ، بالطبع ، أن هيجل يعد من أتباع مذهب وحدة الوجود) — ونجد كذلك أن الواحد هو اللامتناهي ، في جميع هذه الفلسفات ، وأن الكثرة المتناهي وحين يخرج اللامتناهي من جوفه المتناهي ، يتحول إلى متناه ، فهو ، من ثم متناه . فاللامتناهي متحد مع ضده أعني مع المتناهي .

ومع ذلك فقد عجزت هذه الفلسفات جميعاً عن إقرار هذا المبدأ صراحة، وتحقيقه ؛ وهذا هو السبب في أنها فشلت كلها في حل الثنائية القديمة في الفلسفة: فقد ذهبت إلى القول بأن الكثرة تخرج من الواحد ، وأنها هي الواحد ، ومع هذا فكيف يكون الأمر على هذا النحو ما دام الكثير والواحد ضدين ، ومادام الكثير ليس هو الواحد ... ؟ ومن ثم فإن الكثرة لم تخرج ولا يمكن أن تخرج

من الواحد . ولم تذهب هذه الفلسفات أبعد من هذه التناقضات الظاهرة ، بل أن بعض الفلاسفة أيد وجود التعدد أو الكثرة ، ثم لم يجد بعد ذلك جسراً يعبر عليه إلى الوحدة وهؤلاء هم التعدديون أو الماديون . في الوقت الذى بالغ فيه غيرهم فى تأييد الوحدة ، ولم يجد جسراً يعبر عليه إلى التعدد ، وهؤلاء هم أصحاب مذاهب وحدة الوجود ، والصوفية ، والمثاليون ، والتجريديون . ولقد كان تاريخ الفلسفة عبارة عن تأرجح مستمر بين هذين التيارين . وكل منهما ينتهى بالضرورة إلى الثنائية . وهنا تكمن جرأة هيجل وأصالته فى أنه شرح بإسهاب كيف أنه يمكن منطقيا أن يتحد الضدان ، مع احتفاظهما فى الوقت نفسه بتضادهما . ولقد فزع الفلاسفة القدامى من فكرة اتحاد الكثير والواحد لدرجة أنهم لم يحاولوا مطلقا حتى لحصها ليروا كيف يكون ذلك ممكنا . ومع ذلك فسوف نجد فى المنطق إمكان حل هذه المشكلة ذاتها ، وسوف نجد هيجل يشرح لنا معرفة كاملة وفى وضوح تام كيف ، وبأى معنى ، تتحد فكرة (أو مقولة) الوحدة مع فكرة أو مقولة التعدد ، وكيف ، وبأى معنى ، يختلفان (فقرة ٢٠٨) . ولقد سبق أن رأينا أنه يشرح فى دقة عقلية ومنطقية كاملة ، وبلا غموض ، كيف يمكن أن يتحد الوجود مع ضده ، أعنى مع العدم .

١٢٩ ـ الجديد عند هيجل ، إذن أنه صاغ فى مبدأ منطقى صريح ما كان موجودا فى المذاهب السابقة بطريقة ضمنية . لقد كان هناك باستمرار تأكيد حتى الآن بأن الايجاب والسلب ، من الناحية المنطقية ، يطرد كل منهما الآخر إذ تفصل بينهما هوة لا يمكن اجتيازها. ولقد قيل باستمرار أيضا أننا لا نستطيع أن نقول إلا أن « ا هى ا » ، ولكننا لا نستطيع مطلقا ، وفى أى ظرف من الظروف أن نقول أن « ا هو لا ا » . وكان اسبنوزا مثلا ينظر إلى المتناهى واللا متناهى على أنهما ضدان يطرد الواحد منهما الآخر ، ومن ثم وجد اسبنوزا

أنه من المستحيل حل مشكلة خروج المتناهي من اللامتناهي. فاذا كنا لا نستطيع أن نقول سوى أن « أ هو أ » أو اللامتناهي هو اللامتناهي فإن « ا » لابد أن تظل « ا » إلى الأبد ؛ أي لابد أن يبقى اللامتناهي لا متناهياً ، ومن ثم يبقى عميقاً داخل ذاته إلى الأبد ولا يمكن أن يخرج منه العالم المتناهي . أما حل هذه المشكلة فهو لا يأتي إلا بطريقة واحدة فحسب هي إذا كان اللامتناهي يحوي في جوفه المتناهي ، كما يتضمن الوجود اللاوجود بالضبط : أعني أنه إذا كان اللامتناهي هو المتناهي ، أو إذا كانت ا هي لا ا .

١٣٠ — من الأهمية البالغة أن نلاحظ أن التوحيد بين الأضداد لا يستبعد تضادها . فالقول بأن « ا » و « لا ا » متحدان ، لا ينفي أنهما متميزان . إذ أن التوحيد ليس توحيداً بين الأضداد فحسب ، وإنما هو توحيد لاضداد أعني أن التضاد حقيقي كالتوحيد سواء بسواء ؛ وما لم نضع ذلك نصب أعيننا ونتذكره فسوف نظن أن التضاد قد أصبح وهما . وفي ذلك تحطيم المبدأ نفسه ، لأننا بذلك لا نكون قد وصلنا إلى توحيد بين الأضداد بل إلى توحيد بين متحدات ، وهو ما يعبر عنه في المنطق في الصيغة القديمة « ا هو ا » — وهكذا فالوجود واللاوجود متحدان لأنهما معاً عبارة عن فراغ أو خواء كامل ، ومع ذلك فهما أيضاً متمايزان ومتضادان ؛ لأن الوجود هو الوجود ، والعدم هو العدم : ولكن هذا الموقف يناقض نفسه بنفسه لأننا قلنا بادىء ذي بدء أن المصطلحين متمايزان ثم زعمنا أنهما متحدان . وهـذا التناقض هو الذي يدفعنا إلى السير نحو مقولة ثالثة ، هي الصيرورة ، نرى فيها أن التوحيد ليس هو كل الحقيقة ، وأن الاختلاف ليس هو كل الحقيقة . وإنما الحقيقة كاملة هي التوحيد في الاختلاف لأن الصيرورة تشتمل على التوحيد والاختلاف معاً .

١٣١ — ذكرنا حتى الآن وصفاً للمنهج الجدلي وبعض المبادىء المنطقية

العامة التي يقوم عليها . والمفروض أن هذا المنهج وتلك المبادىء معروضة بدقة خلال مذهب هيجل كله . ومن ثم فلابد أن أسوق كلمة تحذير سريعة : إذ ينبغي ألا نفترض أن هيجل قد نجح فعلا في تطبيق هذه المبادىء على مذهبه بحرفيتها ، ولابد أن نعرف أن الوصف الذي ذكرناه فيما سبق للمنهج الجدلي هو وصف مثالي ، أعني وصفاً لما ينبغي أن يكون عليه المنهج ، أما من الناحية العملية فيصعب أحياناً أن نرى كيف ينطبق هذا الوصف على مثلثات هيجل الفعلية . فنحن نجده في فلسفة الروح ، على سبيل المثال ، يسوق المثلث الآتي كأحد المثلثات التي يذكرها : الفن ، الدين ، الفلسفة . ويقول أن الفن هو الموضوع ، والدين هي النقيض ، والفلسفة هي المركب . ومن الصعب للغاية أن نفهم المعنى الذي يكون فيه الدين ضداً للفن ، كما أنه من المستحيل تماما أن نتبين كيف يرتبط الفن بالفلسفة كما يرتبط الجنس بالنوع أو كيف يمكن النظر إلى الدين على أنه فصل ، وهناك الكثير من الأمثلة ، من هذا النوع ، التي يمكن أن نسوقها(١) بل هناك حالات يشتمل فيها المثلث على أربعة حدود .. ! لكن هذه الحالات الشاذة لا تدل على أن وصفنا للمنهج الجدلي كان خاطئاً ، وإنما تظهرنا فحسب على أن هيجل نفسه لم يستطع أن يطبق منهجه الجدلي في اتساق مطلق في جميع الحالات . وهذا بالطبع، عيب في مذهبه .ومع ذلك فان القول بأنه قد وقع في أخطاء تطبيق مبادئه لا يطعن بالضرورة في صحة هذه المبادىء نفسها . إذ لا يستطيع أحد أن يقول أن مبدأ التطور البيولوجي باطل لأن العلم قد أخطأ في سلسلة الانساب التي قدمها لنا عن بعض الأنواع العضوية الجزئية . وتستحق مبادىء هيجل أن تطبق عليها هذه الملاحظة أكثر مما تستحق مبادىء دارون . رغم ما يوجد فيها من عدم اتساق وأخطاء عارضة .

---

(١) أنظر كروتشه ص ٩٧ [كتاب « الحي والميت في فلسفة هيجل ، الترجمة الانجليزية ، لندن ، عام ١٩١٥] .

١٣٢ — يقف المنهج الجدلى ، من ناحية ، فى مقابل ما أطلق عليه هيجل اسم « منهج البرهان . . . Raisonnement » ، وفى مقابل المنهج الرياضى عند أسبنوزا من ناحية أخرى . ويعنى هيجل « بمنهج البرهان » ألوان الحجج المألوفة المنتشرة فى الكتب أو مناقشة جميع الموضوعات . إذ تبدأ هذه المناقشات بذكر الوقائع أو الأفكار التى يختارها المؤلف بطريقة تعسفية لتناسب غرضه ، ثم يبنى عليها النتائج ؛ وهى تزن المقدمات والنتائج وتقدر الأمور المرجحة . ويقول هيجل أنه لا أمل فى أن نتوقع اليقين ، أو أن نتوقع معرفة ، من هذه المناهج العشوائية الملتوية . لأننا لابد أن نجد فى الفلسفة نسقاً وضرورة ، وألا نفترض شيئاً ، بل أن نستنبط كل شىء . فى حين أن منهج البرهان يبدأ بأى مقدمات ، ثم يسير منها كما يحلو له ، ويقف عندما يريد . ومناهج الفلسفة ، فى مقابل هذه العملية التى يتحكم فيها التفكير العشوائى والصدفة ، لابد أن تحكمها ضرورة صارمة بحيث تتحكم الضرورة فى البداية ، وبحيث تكون كل خطوة تتم بعد ذلك ضرورة من ضرورات العقل لا مجرد سلسلة من الأفكار العشوائية. ان منهج البرهان قد يسير بحججه التى تسير جيئة وذهاباً ، دون أن ينتهى إلى تأييد شىء أو معارضة شىء ، قد يسير إلى الأبد دون أن يصل إلى أية نتيجة يقينية . ولهذا فلابد أن يحل محله : المنهج ، والنسق ، والضرورة ، واليقين . ويزعم هيجل أن المنهج الجدلى يحقق هذه المطالب .

١٣٣ — والاعتراضات التى يثيرها هيجل ضد منهج البرهان ومحاولاته للعثور على منهج يصطبغ أكثر بالصبغة العلمية ، توازى من جميع الجوانب الجهود المماثلة التى بذلها ديكارت من قبل . فحين أوضح ديكارت أن الناس اعتنقوا آراء مختلفة ومتباينة فى جميع الموضوعات الهامة تقريبا ، بسبب طرقهم غير النسقية فى إقامة

الحجج ، بحيث أصبح من المستحيل أن نعرف أى الآراء هو الصواب فقد كان فى الواقع يشهر اعتراضات هيجل ضد منهج البرهان . . . Raisonnement . وكما أن هيجل اقترح أن يستبدل بمنهج البرهان هذا منهجاً منطقياً صارماً ، كذلك اقترح ديكارت واسبنوزا أن تأخذ الفلسفة بمنهج الهندسة الدقيق ، فالهندسة تبدأ ببديهيات Axiomss[1] وهى ليست مجرد آراء أو ظنون وإنما هى حقائق ضرورية ثم تشرع بواسطة استنباط صارم دقيق فى استخلاص تلك النتائج التى تنتج عنها بالضرورة المنطقية وحدها . فإذا ما أخذت الفكرة بهذا المنهج فسوف تصل إلى نفس اليقين الذى وصلت إليه الرياضة . لكن كل إنسان فى الوقت الحالى يأخذ بالآراء الفلسفية التى تحلو له ، ويعتنق الناس ما شاءت لهم أهواؤهم من هذه الآراء . فى حين أنك لا تكاد تجد فى ميدان الرياضة مجالا للاختيار بين الآراء . فلا يمكن أن يكون هناك رأيان عما إذا كانت زوايا المثلث تساوى قائمتين . والسبب هو أن الهندسة تبدأ من حقائق ضرورية (بديهيات) ولا تسلم بشىء لا تنتج عنها على نحو ضرورى ، وإذا ما ترسمت الفلسفة فى نفس الطريق فسوف تتمكن من محو الظنون والوصول إلى اليقين . ولقد أشار ديكارت هنا إلى بديهية أراد بها أن تكون أساساً للفلسفة ، مثلما أن البديهيات الهندسية هى الأساس الذى تقوم عليه الهندسة ، وهذه البديهية هى « أنا موجود » . ولقد افتتح اسبنوزا كتابه « الأخلاق Ethica » بسلسلة من التعريفات والبديهيات ،

---

(١) تترجم أيضا « باللامبرهنات » أو بالمسلمات — راجع مناقشة الدكتور عبد الحميد صبره لهذا الموضوع فى كتاب لوكاشيفتش : نظرية القياس الأرسطية ، منشأة المعارف ١٩٦١ — والدكتور زكى نجيب محمود المنطق الوضعى الجزء الثانى ص ٩٦ — ٩٧ من الطبعة الرابعة الأنجلو عام ١٩٦٦ [المترجم] .

ثم شرع، محاكيا اقليدس، في بناء نظرياته الفلسفية Philosophical Theorems[1].

١٣٤ — ولقد اتفق هيجل مع ديكارت واسبنوزا إلى حد أنه رغب، مثلهما، في استبعاد الظنون المحض، والوصول إلى اليقين عن طريق منهج منطقي دقيق. لكنه أعتقد أن المنهج الهندسي غير مناسب يقول: «أما أن هذه المناهج [مناهج الرياضة] قد نجحت وكانت لازمة في دائرة اختصاصها فهذا أمر مسلم به. لكنها لا تفيد في المعرفة الفلسفية لأنها تتضمن افتراضات سابقة. كما أن طريقتها في المعرفة هي طريقة الفهم الذى يسير وفقاً لقانون الهوية الصورى»[2] وتثير هذه العبارة إعتراضين ضد المنهج الهندسي أولهما: أنه يتضمن افتراضات سابقة. وثانيهما: أنه منهج الفهم. وسوف نتناول هذين الاعتراضين بهذا الترتيب.

المزاعم أو الافتراضات السابقة التي يشير إليها هيجل هي البديهيات والتعريفات أو أية قضايا أخرى قد يبدأ منها العلم. والمسألة أن مجرد القول بأننا نضع بداية يعنى أننا نفترض فرضاً ما. فأول قضية لابد أن تكون بالضرورة فرضاً، ببساطة لأنها «أولى» فهي تستنبط من أية قضية سابقة أو نبرهن عليها أية قضية أخرى. ولاشك أننا قد ننظر إلى البديهية على أنها «واضحة بذاتها Sef-evident» لكن ما هو واضح بذاته هو نفسه فرض من حيث صدقه. وعلى أية حال فحتى لو قلنا أن البديهيات صادقة فانها مع ذلك تظل بلا تفسير لأنها غير مستنبطة. فلم يقدم لها مبرر أو تعليل ومن ثم فهى مجرد وقائع قطعية، وأسرار غامضة

---

(١) — تترجم كلمة.. Theorm أحياناً بالمبرهنات على اعتبار أنها تطلق على النظرية الهندسية التي تمت البرهنة عليها. والمراد هنا أن اسبنوزا كان يريد أن يجعل النظريات الفلسفية مماثلة النظريات الهندسية التي تمت البرهنة عليها باستخدام منهج الاستنباط الهندسي [المترجم].

(٢) — ولاس: المنطق فقرة ٢٣١

غموضا مطلقا . ولقد سبق أن رأينا أن الفلسفة لايمكن أن تبدأ بمثل هذه الوقائع غير المفسرة . فقد تكون عبارة ديكارت « أنا موجود » بديهية أو واقعة لا نزاع فيها كما أعتقد ، لكن السؤال سيظل مع ذلك قائما : « لماذا أوجد .. ؟ » . فلو بدأت الفلسفة من العبارة السالفة فانها فى هذه الحالة تبدأ من سر غامض ، وحتى لو نجحت فى تفسير الكون كله من هذه البداية ، فان الكون مع ذلك سيبقى غامضا لأنه يبدأ من عبارة غامضة .

وقد يبدو أن البداية التى نبدأ منها أيا كانت لا بد أن تكون فرضاً ما ، أعنى واقعة نهائية مطلقة ، لأن كل بداية بوصفها نقطة أولى لا تستنبط من شيء سابق عليها . وقد تبدو مشكلة الفلسفة ، فى هذه الحالة ، بغير أمل فى حلها ، ولا رجاء فى أن يبدأ هيجل من فكرة الوجود مثلما أنه لم يكن هناك رجاء حين بدأ ديكارت بفكرة « أنا موجود » . غير أن هيجل سوف يبين لنا ، على نحو ما سنعرف توا ، أن المنهج الجدلى يختلف عن المنهج الهندسى من حيث أنه يخلو من هذه النقيصة .

١٣٥ — والاعتراض الثانى على المنهج الهندسى أنه عمل من أعمال الفهم[1] . الذى يسير وفقاً لقانون الهوية . وهذا يعنى أنه لم يصل إلى قانون التوحيد بين الأضداد ، وإنما هو يأخذ بالفرض الذى كان قائماً قبل هيجل والقائل بأن الأضداد يستبعد بعضها بعضاً بحيث أننا لا نستطيع أن نقول إلا أن ا = ا فقط (قانون

(١) الفهم عند هيجل هو ذلك الجانب من جوانب العقل الذى يمثل الخطوة الأولى فى المنهج الجدلى فهو مرحلة الدقة والاستقلال والانفصال والنظر إلى كل شيء على أنه معزول عن غيره — راجع فى وصف هذا الجانب من جوانب العقل وفى دوره وأهميته ونقده كتابنا : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١١٨ وما بعدها .

الهوية) ولا نقول أبداً أن ا = لا ا . ومن الواضح أن الرياضة تسير وفقاً لهذا المبدأ الذى يلائمها . غير أن اسبنوزا قد أخطأ حين افترض أن هذا المنهج يلائم الفلسفة . ولهذا السبب نفسه وجد اسبنوزا ، بعد أن وضع جوهراً لامتناهياً، أنه من المستحيل عليه تماماً استنباط المتناهى من اللامتناهى ، لأنه لو فعل ذلك لخالف قانون الهوية الذى ينص على أن « لا ا » لا يمكن أن تظهر أبداً من «ا»، أو أن المتناهى لا يمكن أن يخرج من اللامتناهى .

١٣٦ — ويقصد هيجل « بالفهم Verstand » تلك المرحلة من تطور الروح التى تنظر فيها الروح إلى الأضداد على أنها تستبعد بعضها بعضاً بالتبادل وينفصل بعضها عن بعض بطريقة مطلقة.

وتمثل قوانين أرسطو الثلاثة : قانون الهوية ، وقانون التناقض ، وقانون الثالث المرفوع هذه المرحلة خير تمثيل . أما العقل Vernunft فهو يختلف عن الفهم من حيث أنه تلك المرحلة من مراحل تطور الروح التى يظهر فيها قانون التوحيد بين الأضداد . ففى مرحلة الفهم نجد أن كل مقولة تظل عبارة عن وجود قائم بذاته منعزل عن بقية المقولات ، وتصبح المقولات تبعاً لهذه النظرة سكونية ثابتة لاحياة فيها . أما المقولات ، فى نظر العقل ، فهى حية متحركة تحطم القيود، وينساب بعضها فى بعض كما سبق أن رأينا حين انتقل الوجود إلى العدم . فضلا عن أننا نجد أنه المستحيل ، فى نظر الفهم ، استنباط مقولة من مقولة أخرى ، لأنه ليس هناك انتقال من مقولة إلى مقولة أخرى ، ولكن العقل وحده هو الذى يستطيع استنباط المقولات . وكل مشكلة تصادف الفهم يحلها بهذا المبدأ الصلب الذى لا يلين : « اما ... أو » فالحقيقة اما أن تكون « ا » أو « لا ا » اما الوجود أو اللاوجود ، فالشىء إما أن يوجد أو لا يوجد . أما العقل فهو يحطم منهج الفهم الصلب ويرى أن « ا » و « لا ا » متحدان مع اختلافهما ، وأن

الحقيقة لا توجد كلها كما يقول الفهم ، فى « ا » أو توجد كلها فى « لا ا » ، ولكنها توجد فى مركب الاثنين .

١٣٧ — الفهم مرحلة من مراحل الروح حين تبحث عن الدقة فى جميع الأشياء وذلك عامل ضرورى فى أى منهج من مناهج الفلسفة ، إذ من غير دقة الفكر ، وبدون التمييزات الواضحة ، سوف نتوه فى غياهب الأفكار الغامضة ، وسوف نظل فى غيوم المذهب الصوفى . ومن هنا فلا بد أن نعرف ، فى وضوح ، الفرق بين المتناهى واللامتناهى ، والوجود واللا وجود ، والكثير والواحد ، وهكذا يلعب الفهم فى الفلسفة دوراً هاماً . لكن الحقيقة التى يقول بها ليست هى كل الحقيقة ، لأنه توجد وحدة وراء هذه الفروق والاختلافات ، وها هنا يكون دور العقل . وحينما انتقد هيجل مغالطات الفهم « المحض » لم يكن يقصد انكار أن الفروق والتمييزات بين الأشياء حقيقية ، كلا ، ولا أن للفهم دوره الخاص فى الفلسفة ، وإنما هو ينقد ميل الفهم إلى الاعتقاد بأن الحقيقة التى يذكرها هى وحدها الحقيقة ، أعنى أن التمييزات ، والتضاد بين الأشياء هو الحقيقة وأن هوية الأضداد غير حقيقية . وتلك هى الغلطة التى يلوم هيجل الفهم من أجلها .

١٣٨ — وينبغى ألا يظن القارىء أن الفهم يؤكد الفروق والاختلافات وحدها ، بينما يؤكد العقل التوحيد وحده ، إذ لو صح ذلك لكان العقل فى هذه الحالة جانباً من جوانب الفهم . أما الحقيقة فهى غير ذلك إذ أن الفهم يؤكد التوحيد والاختلاف فى آن معاً لكنه يفصلهما ويجعل كلا منهما على حدة ، فى حين أن العقل يؤكدهما أيضا ولكنه يجمع بينهما ويجعلهما متحدين . فنحن نجد عند الفهم أن ا ، ب إما متحدان أو مختلفان أما عند العقل فهما متحدان ومختلفان فى وقت واحد . فمبدأ العقل هو الهوية فى الاختلاف . أما الفهم فله قانونان :

١ — الهوى هوى ، أو المتحد متحد ، ا هو ا وذلك هو قانون الهوية .

٢ — المختلف مختلف ا ليست لا ا ، وذلك هو قانون التناقض. أما قانون العقل فهو أن المختلف هو أيضا متحد ، وأن « ا » هو « لا ا » . لكن الفهم يصر على أنه اما أن تكون هاتان المقولتان متحدتين ولن يكون بينهما فى هذه الحالة اختلاف ، أو أنهما مختلفان ولن يكون بينهما فى هذه الحالة اتحاد . أما العقل فهو يزعم أنهما متحدتان ومختلفان فى وقت واحد ، فالوجود يختلف عن العدم لأنه ضده ، لكن الوجود من ناحية أخرى متحد مع العدم لأنهما شيء واحد . ومن ثم فمن الخطأ أن يظن ظان أن العقل يضاد الفهم ، أو أن تظن أن الفهم هو وجهة نظر معينة فى حين أن العقل يعبر عن وجهة نظر أخرى وعلى ذلك فلا بد أن تكون احداها صادقـــة والأخرى كاذبة . فالواقع أن العقل يشتمل على الفهم ويتخطاه لأنه يعترف تماما بالاتحادات والاختلافات التى يؤكدها الفهم ، لكنه يرى أبعد من ذلك أن الاختلاف والهوية ليسا ، كما يظن الفهم ، مختلفين ولا يتفق أحدهما مع الآخر .

١٣٩ — لقد كان المفكرون الغربيون يميلون ، بصفة عامة ، إلى تأكيد الفروق والاختلافات وتجاهل الاتحادات وجوانب الهوية . ومن هنا كان تفكيرهم واضحاً ودقيقاً . فى حين أن المفكرين الهنود ، من أمثال مؤلفو الفيدنتا Vedenta (١) ، كانوا يميلون من ناحيه أخرى ، إلى تأكيد الهوية وتجاهل الفروق الأساسية . ومن هنا كان تفكيرهم غائماً وضبابياً وغامضاً . وكل من هذين الاتجاهين فى التفكير يعبر عن جانب واحد ، أو عن نصف

(١) مجموعة من الأسفار والكتب الدينية الهندية القديمة كتبها مؤلفون مجهولون فى فترة طويلة تكاد تبلغ خمسمائة سنة من ١٠٠٠ إلى ٥٠٠ قبل الميلاد . والفيدا كلمة هندية تعنى حرفيا « المعرفة » وسفر الفيدا معناه الحرفى كتاب المعرفة ويطلق الهنود كلمة الفيدات على تراثهم المقدس كله وهى كلمة تشبه الانجيل فى التراث المسيحى [المترجم] .

الحقيقة وكلاهما عمل من أعمال الفهم المحض . فالغربيون ميالون إلى القول بأن الاختلاف هو وحده الحقيقى فى حين أن الهوية وهم . والصيغة التى تلخص تفكيرهم هى : « ا » ليست « لا ا » . بينما يميل الشرقيون إلى الاعتقاد بأن الهوية هى وحدها الحقيقة وأن الاختلاف وهم ، وهى الفكرة التى يعبرون عنها بقولهم أن الواحد هو وحده الموجود أما الكثرة والفروق بين الأشياء فهى مايا Maya أى وهم . والصيغة التى تلخص تفكيرهم هى أن ا هى ا . وهاتان الصيغتان هما معاً عمل من أعمال الفهم . أما المبدأ الهيجلى فهو يجمع أنصاف الحقائق هذه فى الحقيقة كلها التى تقول ان الاختلاف والهوية كلاهما حقيق سواء بسواء وأن ما هو مختلف هو أيضا متحد ، ا = لا ا . وهذا هو مبدأ العقل ، مبدأ هوية الأضداد . وسوف نرى فيما بعد أنه لا يعارض مبادىء الفهم وإنما هو يحتويها فى داخله ، لكنه يعارض فقط أحادية الجانب فى الفهم .

١٤٠ — العقل Reason ، كما سبق أن رأينا ، هو المطلق الموضوعى القائم بذاته فى استقلال عنا . لكن القارىء المبتدىء قد يبهره أن هيجل استخدم كذلك نفس كلمة « العقل Reason » ليصف العمليات الذهنية الذاتية وهى تلك الكلمة التى فرقنا الآن تواً بينها وبين الفهم . ألا يدل استخدام كلمة واحدة بعينها للدلالة على شيئين مختلفين أتم الاختلاف على تسيب فى التفكير .. ؟ لكن الواقع أن « فهم » القارىء هو الذى أثار هذه المشكلة ، وهو الذى أصر على أن الشيئين الموصوفان بكلمة واحدة « مختلفان أتم الاختلاف » وهو على هذا النحو يتجاهل وحدتهما ! فالعقل بمعنى العمليات الذهنية الذاتية ، متميز ، يقينا ، عن العقل بمعنى المطلق الموضوعى ، لأن الأول هو العقل بوصفه ذاتاً ، أعنى منظوراً إليه من زاوية المعرفة . والثانى هو العقل بوصفه موضوعاً ، أعنى منظوراً إليه من زاوية الوجود ، لكن المعرفة والوجود متحدان مع اختلافهما ، وعلى ذلك فان العقل

الذاتى متحد مع العقل الموضوعى الموجود فى العالم . فعقلنا هو العقل المطلق، وليس ثمة خلط لا فى التفكير ولا فى المصطلحات .

١٤١ — هناك مصطلحات أخرى عند هيجل من الأفضل أن نفسرها أيضاً. فهيجل يقول : « دائرة المنطق لها ثلاثة جوانب (ا) الجانب المجرد أو جانب الفهم (ب) الجانب الجدلى أو الجانب السلبى للعقل (ح) الجانب النظرى أو الجانب الإيجابى للعقل[1] .

وهو هنا يصف الحدود الثلاثة فى أى مثلث : فالحد الأول هو عمل من أعمال الفهم : لأنه يؤكد نفسه ، ببساطة ، بوصفه المقولة الوحيدة فى الوجود . وعلى هذا النحو يضع الوجود نفسه ويؤكد أن الوجود هو الوجود ولا شىء غير ذلك. ولا يعنى ذلك شيئاً سوى قانون الهوية « ا هو ا » وهو مبدأ الفهم . والحد الثانى خاص بالعقل السلبى فالعدم ، مثلا ، حد سلبى. وهو يتضمن العقل لأننا لكى نصل إلى العدم لابد أن نخرجه من ضده ، أعنى من الوجود وأن نكشف عن اتحاده مع الوجود . والحد الثالث وهو الصيرورة خاص بالعقل الإيجابى ، وهو إيجابى لأنه ليس مجرد سلب كالحد الثانى ، وإنما هو عود إلى الإثبات الأول الذى يستطيع أن يتحول إلى قضية فى مثلث جديد . وتطلق كلمة « الجدلى » عادة لتعبر عن عملية الاستنباط كلها فى المنطق . لكنها تستخدم هنا وفى أى مكان آخر لتدل بصفة خاصة على إنتقال الشىء إلى ضده وتحطيم الفروق المطلقة التى وضعها الفهم . وحين يستخدم هيجل كلمة « النظرى . . Speculative » فإنه لا يستخدمها لتحمل معنى المصادفة وإنما لتعنى على العكس اليقين . فهذا « النظرى » هو الذى يكمن فيه ، فى رأى هيجل ، مبدأ العقل أو التوحيد

---

(١) ولاس : المنطق فقرة رقم ٧٩

بين الأضداد . ومن ثم فإن الكلمة تنطبق ، فى الفقرة السابقة ، على الحد الثالث فى كل مثلث . « والفلسفة النظرية » اصطلاح يستخدمه هيجل ليصف به مذهبه هو ، لأن المبدأ الرئيسي فى هذا المذهب هو التوحيد بين الأضداد . وهو يتحدث فى بعض الأحيان عن الفلسفات السابقة : فلسفة أفلاطون ، أو فلسفة أرسطو ويصفها بأنها « نظرية » وهو يعنى بذلك أن مبـــدأ العقل ، وهو التوحيد بين الأضداد ، كان كامناً فى فلسفتهما رغم أنهما لم يتحققا منه صراحة . وحين تصف فلسفة ما بأنها « نظرية » فإن ذلك يعنى ، فى نظر هيجل ، أنك تقدرها تقديراً عالياً .

١٤٢ ـــ وتعتبر مصطلحات « المجرد » و « العينى » من أكثر المصطلحات الفنية شيوعاً فى فلسفة هيجل .

أما إذ كان قد استخدم هذين المصطلحين باتساق دائم فذلك أمر مشكوك فيه إلى حد كبير . لكن المصطلح الأول يطلق ، وفقاً لأغلب استخداماته ، على الحدين الأولين فى كل مثلث بينما الحد الثالث عينى . ومن ثم فأول مقولة فى المنطق ، وهى الوجود ، هى أكثر المقولات كلها تجريداً ما دامت خالية من كل تعين ، وهى لا تشتمل على اختلافات . فى حين أن الصيرورة تشمل فى جوفها الفروق بين الوجود والعدم . ولهذا كان الوجود والعدم إذا ما نظر إليهما كل على حده مجرد تجريدات . فكل منهما يعبر عن تجريد زائف . عن نصف الحقيقة أو جانب واحد من الحقيقة لا يمكن أن يقوم بذاته : أما إذا نظرنا إليها معاً فسوف نصل إلى الحقيقة العينية أعنى إلى الصيرورة . وهذا الاستخدام للحدود يعتمد على الاستخدام الشائع لها : فنحن نقول عن كيف شيء ما ، ولكن هذه المتضدة ، إذا ما أخذناه وحده أنه تجريد . فليست هناك « بنية » قائمة بذاتها . ومن ثم فالبنية منعزلة عن الشيء البنى عبارة عن تجريد . أما إذا أضفنا إليها التربيع ، والصلابة .. الخ فإننا نحصل على شيء

معين هو المتضدة فى هذا المثال . وكذلك الوجود والعدم إذا نظرنا إليهما كلا على حده فهما تجريدات ، ولكنهما معاً يشكلان مقولة متعينة هى الصيرورة . لكن على الرغم من أن الصيرورة عينية ، إذا ما قورنت بالوجود والعدم ، فإنها هى نفسها مجردة ، إذا ما قورنت بالمقولات التى تأتى بعدها . ذلك لأن الصيرورة ستكون قضية فى مثلث جديد يعارضها نقيضها ، وهذه القضية وذلك النقيض هما ، كل على حده ، جانبان مجردان فى مقابل الوحدة العينية التى تجمعها فى مركب واحد ... وهكذا كلما تقدم المنطق أصبحت المقولات أكثر عينية . وسوف تكون المقولة الأخيرة أكثر المقولات جميعاً عينية .

١٤٣ — وينظر هيجل إلى القضية باستمرار على أنها « مباشرة immediate» أو توصف « بالمباشرة » immediacy . وينظر الحد الثانى على أنه « متوسط mediate أو يوصف « بالتوسط » .. mediatim » والحد الثالث هو اندماج التوسط فى مباشرة جديدة . أما المباشر فهو البسيط غير المتمايز . أنه يقف أمامنا ويواجهنا مباشرة ويوحى أنه فى ذاته الحقيقة الوحيدة بغير إشارة إلى شىء آخر . والوجود بوصفه المقولة الأولى ، يحمل هذا الطابع : فهو بسيط ، وغير متمايز ، لأنه لم ينشطر بعد إلى وجود وعدم ، وإنما هو يؤكد نفسه على أنه الحقيقة الكاملة دون أن يشير إلى العدم أو أية مقولة أخرى . ويكون لدينا توسط حين ننتقل من الوجود إلى العدم . ففى هذه المرحلة يشير كل من الوجود والعدم إلى الآخر ، ويرتبط كل منهما بالآخر ، ويتوسط كل منهما الآخر . فالمباشرة تعنى هى نفسها الهوية البسيطة فهى ما لم نكتشف بعد أنه يحمل فى جوفه اختلافات . فالوجود بسيط ، متحد مع ذاته ، ولا يحمل حتى الآن فى داخله اختلافات أو تمييزات . أما التوسط فهو نفسه الاختلاف ، والانقسام ، والتمييز . وعلى ذلك نجد فى الحد الثانى للمثلث ، وهو العدم ، أن الوجود قد شطر نفسه ليخرج من داخل ذاته التفرقة بين الوجود والعدم . وهذا التمايز هو التوسط . أما فى الحد الثالث ، وهو

الصيرورة فتمتص الاختلافات في الهوية ، ويندمج الاختلاف والتوسط في اتحاد جديد . فيكون لدينا مباشرة جديدة ، مقولة جديدة متحدة مع ذاتها . وحين تخرج هذه المقولة ، بدورها ، عندها يكون لدينا مجال جديد للتوسط ، يندمج مرة أخرى في مركب أبعد ... وهكذا . وسوف تكون المقولة الأخيرة في المنطق مباشرة بمعنى أن كل توسط سابق وجميع التميزات والاختلافات في المقولات الدنيا كلها قد إمتصت واندمجت في وحدة هذا المقولة الأخيرة . ولذلك فسوف تظل بهذا المعنى تمثل أعلى توسط بمقدار ما تحوى في جوفها التميزات والاخلافات داخل هذه الوحدة وتحافظ عليها .

١٤٤ — والمركب في المثلث يمحو الاختلافات الموجودة بين القضية والنقيض ويحتفظ بهما في آن معاً . ويعبر هيجل عن هذا النشاط المزدوج للمركب بالمصطلح الألماني « يرفع aufheben » التي تترجم في اللغة الانجليزية أحيانا بالفعل « ينكر . . Sublate » . والكلمة الألمانية معنيان : فهي تعني يمحو ويحتفظ في آن معاً . والجملة الانجليزية « يضع جانباً . . put aside » لها معنى مزدوج مشابه : فالقول بأني أضع شيئاً ما جانبا قد يعني أني أحذفه أو استبعده ، أو أني انتهيت منه ، أو أني أمحوه . وهي قد تعني أنني أضعه جانباً لكي أستخدمه في المستقبل أعني أنني أحتفظ به وأبقي عليه . وبهذا المعنى فان الحد الثالث يضع جانباً الاختلافات بين الحد الأول والثاني . إذ أنه يمحو أولا الاختلافات ثم يدمج ثانيا التوسط والاختلاف في وحدة واحدة . فالوجود والعدم ما بينهما من تضاد تّم دمجها في وحدة الصيرورة . لكن الاختلاف يظل باقياً في نفس الوقت في المقولة الجديدة فهو لم يلغ تماما ، لأن المقولة الجديدة هي اتحاد الاختلافات ، فهي ليست هوية بسيطة . والقول بأنها هوية الاختلاف يعني أن الاختلافات قد إندمجت في وحدة واحدة . لكن القول بأنها هوية الاختلاف يعني أن الاختلافات لازالت قائمة وأن المقولة الجديدة لازال تحتفظ

بها . فليس لدينا هوية محض أعنى الغاء بسيطاً للاختلافات؛ كلا ، ولا تضاداً محضاً أعنى احتفاظاً بسيطا بالاختلافات . وإنما ما لدينا هو هوية أضداد . فالالغاء البسيط لابد أن يعنى أن لدينا هوية ولكن ليس لدينا أضداد . أما الاحتفاظ البسيط فلابد أن يعنى أن لدينا أضداداً ولكن ليست لدينا هوية . أما الصيرورة فهى وحدة الوجود والعدم التى تمتص فيها الاختلافات . ومع ذلك فلا يزال الوجود والعدم باقيين فى الصيرورة ويمكن أن يخرجا منها عن طريق التحليل . لقد كفا عن أن يكونا مجرد كائنين منفصلين أعنى تجريدات متضادة ، فقد تم الغاؤهما بهذا المعنى . لكنهما يوجدان الآن متحدان كعناصر وحدة عينية ، هما موجودان فى حالة امتصاص أو زوبان . وعلى هذا النحو يحتفظ بالوجود والعدم فى حالة الصيرورة ولا ينعدمان . وحينما يصبح المركب قضية جديدة فى مثلث جديد فسوف تندمج هذه القضية مع ضدها فى مركب أبعد وسوف يحتفظ بهما هذا المركب أيضا . ومن هنا فان مركب المثلث الثانى سوف يحتفظ فى جوفه بقضية ونقيض ذلك المثلث . وبما أن القضية فى هذا المثلث الثانى هى المركب فى المثلث الأول وكانت تحفظ فى جوفها قضية ونقيض المثلث الاول ، فان ذلك يعنى أن مركب المثلث الثانى يحتفظ فى جوفه بجميع المقولات السابقة التى كانت تمثل القضية والنقيض فى المثلث الأول . وهكذا يسير الجدل دون أن يفقد شيئا طوال الطريق على الاطلاق . ولكنه فى كل خطوة من خطوات سيره يحتفظ بجميع الخطوات السابقة ، وسوف تظهر بدورها فى مرحلة تالية وسوف تحتفظ المقولة الأخيرة فى المنطق بجميع المقولات السابقة أيا كان نوعها فهى كلها توجد مدمجة فيها ، ومجتمعة فى وحدتها بحيث تظهر جميع الاختلافات والفروق والمتناقضات السابقة فى مقولة واحدة ؛ وهذه المقولات مع ذلك تحتفظ بوجودها فى داخل هذه المقولة الأخيرة كمكونات لها . ولهذا السبب وحده كانت هذه المقولة عينية ؛ وما لم تكن جميع المقولات السابقة

موجودة فيها لـكانت عبارة عن تجريد مثلما كانت المثل عند أفلاطون التى قلنا أنها لهـذا السبب عبارة عن كليات مجردة : فمثال اللون يستبعد المثل النوعية كالأبيض ، والأخضر ، والأحمر والاختلافات بينها .. فهو وحدة بسيطة وليس وحدة اختلافات وهو لا يحتوى بداخله على المثل الدنيا ، ولهـذا السبب كان مجرداً . أما المقولات العليا عند هيجل فهى تحوى فى جوفها المقولات الدنيا وهى لهذا عينية .

١٤٥ — المقولات العليا تحوى المقولات الدنيا . والعكس صحيح أيضاً ، لكن بمعنى مختلف عن المعنى السابق . فإذا كانت الصيرورة تتضمن الوجود ، فإن الوجود كذلك يتضمن الصيرورة . وهذا واضح من القول بأن الصيرورة مستنبطة من الوجود . فقد سبق أن رأينا أنه لا يمكن استنباط مقولة من مقولة أخرى إلا إذا كانت الأولى تتضمن الثانية . وفى استطاعتنا أن نصوغ حقيقة هذه العملية فى هذه العبارة : أن المقولات العليا تحوى المقولات الدنيا صراحة أو علانية فى حين أن المقولات الدنيا تحوى المقولات العليا ضمناً . ويطلق هيجل على الحد الأول اسم « فى ذاته an sich أعنى أنه ضمنى . بينما يطلق على الحد الثالث إسم ماهو فى ذاته ولذاته . fur sich أعنى أنه ماهو صريح أو علنى . والحد الأول هو الحد الثالث ضمناً أو بالقوة مثلما أن بذرة البلوط هى شجرة البلوط ضمناً . لأن الحد الثالث يخرج فى سير الجدل من الحد الأول أما الوجود فهو يحوى الصيرورة ضمناً ، لأن الإنتقال من أحدهما إلى الآخر يحتاج إلى إضافة العدم ؛ وهو شيء جديد يظهر من رحم الوجود نفسه . فالوجود يضع العدم أولا ، ومن ثم فمقولة العدم كانت موجودة فى مقولة الوجود ، ثم تظهر الصيرورة من العدم والوجود معاً وكلاهما كان من قبل فى مقولة الوجود ، ومن ثم فقد كانت الصيرورة كامنة فى مقولة الوجود ، أعنى أن الوجود هو الصيرورة ضمناً أو بالقوة ، أو أنه يحوى الصيرورة فى جوفه ضمناً ، ولهذا السبب وحده

يمكن أن نستنبط منه الصيرورة . لكن الصيرورة ، من ناحية أخرى ، تحوى الوجود والعدم صراحة أو علانية . لقد كانت الصيرورة مختفية فى قلب الوجود ، أما الآن فقد اتضح أنها تحوى الوجود صراحة إذ من الواضح أن الصيرورة لون من ألوان الوجود .

وما يصدق على المثلث الأول يصدق على سلسلة المثلثات كلها . فكما أن الوجود هو الصيرورة ضمناً فان الصيرورة هى أيضاً المركب التالى ضمناً .. وهكذا . وما دام كل مركب من هذه المركبات يخرج مما قبله ، وما دام أنه لا يمكن أن يظهر شيء من الخارج فى أية خطوة من خطوات سير الجدل ، فإن الوجود ، على ذلك ، ليس هو مقولة الصيرورة بالقوة فحسب ، ولكنه بالقوة أيضاً جميع المقولات التالية . وهناك مقولات كثيرة ومتعددة فى منطق هيجل وهى كلها يتضمنها الوجود بالقوة لأنها إذا لم تكن كامنة فى جوفه بالفعل لكان استنباطها مستحيلا . وإذا ظهر أن هناك ، فى أى من هذه المقولات ، مضموناً فكرياً لم يوجد من قبل فى المقولة الأولى التى هى مقولة الوجود ، فإن ذلك يدل على أن هناك فى حلقة ما من حلقات سلسلة الاستنباط عملية استنباط محظورة illicit process قمنا بها أثناء انتقالنا من مقولة الوجود إلى هذه المقولات : وهذه العملية المحظورة هى ظهور شيء فى النتيجة لم يكن موجوداً من قبل فى المقدمات . فالوجود هو بالقوة جميع المقولات التالية . وآخر مقولة هى ، علانية أو فعلا ، جميع المقولات السابقة . يقول هيجل فى مطلع كتابه المنطق الصغير : « الوجود هو الفكرة الشاملة Notion بالقوة فحسب » (١) والفكرة الشاملة هى إسم آخر دائرة فى سلسلة المقولات .

١٤٦ — وبما أن الوجود هو الصيرورة ضمناً فان دراسته على أنه وجود فحسب

---

(١) ولاس : المنطق ، فقرة رقم ٨٤ .

تعنى أننا لم نصل بعد إلى حقيقته كاملة لأننا لم نعرف مضمونه كله . فحقيقة الوجود هى الصيرورة . وبصفة عامة هناك عبارة مميزة لهيجل يقول فيها أن المركب هو حقيقة ، القضية والنقيض . وحتى الصيرورة ، بالطبع ، لاتقضينا الحقيقة كاملة . إذ ليست الصيرورة وحدها هى الموجودة فى مقولة الوجود وإنما جميع المقولات الأخرى بما فى ذلك المقولة الأخيرة ، فهى موجودة ضمناً أو بالقوة فى مقولة الوجود . أن المقولة الأخيرة هى وحدها التى تعطينا الحقيقة ، كاملة . لكن الصيرورة تمثل خطوة إلى الأمام نحو الوصول إلى هذه الحقيقة ، وهى الحقيقة القريبة من الوجود . وهناك لفظ آخر له مغزاه عند هيجل هو « اللحظة » فالحد الأول والثانى فى كل مثلث هما « لحظات » الحد الثالث أى عوامل تكوينه .

١٤٧ — أصبحنا الآن فى مركز يسمح لنا بأن نحل تماماً مشكلة كيف يمكن أن تكون البداية ممكنة ... ؟ . (١) لقد سبق أن رأينا أننا إذا مابدأنا بالوجود فسوف يعنى ذلك أن الوجود نفسه غير مستنبط فهو يظهر لكونه « الأول » كما لوكان واقعة بلا تفسير أو سراً غامضاً غموضاً مطلقا . وقد يبدو أن أية بداية أخرى لابد أن تكون كذلك . لقد بدأ ديكارت من البديهية « أنا موجود » ، وقد يقال أن القول بأنى موجود واقعة لايمكن الشك فيها ، لكنها ستظل ، مع ذلك ، بلا تفسير لأنها واقعة غير مستنبطة ، ولو أننا فسرنا الكون على أساسها

---

(١) كانت فكرة استحالة البداية من الأفكار التى اعتنقها كيركجور ضد بداية هيجل المطلقة بالوجود ، ولهذا فقد شن مؤسس الوجودية هجوما عنيفا على فيلسوفنا لقوله بإمكانية البداية فقد كان كيركجور يرى أن البداية مستحيلة إلا بقفزة ، ويعتقد أن هذه المشكلة كانت « كعب أخيل فى الفلسفة الهيجلية » أى أنها نقطة الضعف الأساسية فى هذه الفلسفة [المترجم] .

لكان معنى ذلك أننا نرد العالم كله إلى سر غامض غموضا مطلقا ، أعنى أننا لا نفسر شيئا على الإطلاق . ويرى دكتور مكتجارت أن بداية هيجل من الوجود يبررها القول بأنه من المستحيل أن نشك فى أن شيئا ما موجود : مادام وجود الشك يتضمن ، على الأقل ، أن الشك نفسه موجود [1] غير أن هذا التفسير يوجه إليه نفس الاعتراض الذى وجه من قبل إلى بديهية ديكارت. فقد لا يكون ثمة نزاع فى أن هناك وجوداً ، لكن ذلك ليس سوى واقعة محض لا هى معقولة ولا مستنبطة ، ولا يمكن للفلسفة أن تبدأ بمثل هذه الواقعة ، ومن ثم فليس ذلك حلا مقبولا ، ولابد لنا من البحث عن حـــل آخر ذكره هيجل نفسه فى فقرات كثيرة :

١٤٨ — مقولة الصيرورة موجودة فى مقولة الوجود بالقوة ، ويبرهن الاستنباط على أن الوجود يتضمن الصيرورة ، وعلى ذلك فليس فى استطاعتك أن تحصل على الوجود بدون الصيرورة لأن الصيرورة هى الشرط الذى يعتمد عليه الوجود . فالوجود فى الحقيقة يفترض الصيرورة مقدماً ، لأن الصيرورة هى أساسه ، لأنه لو لم يكن هناك صيرورة لما كان هناك وجود . وعلى الرغم من أن الصيرورة هى النهاية أو هى حد متأخر فى عملية الاستنباط فإنها فى الحقيقة البداية والأساس الأول من الناحية المنطقية . ويبرهن سير الاستنباط على أن الوجود لا يتضمن الصيرورة وحدها فحسب وإنما يشتمل على جميع المقولات بما فيها المقولة الأخيرة وهى التى أطلق عليها هيجل اسم : الفكرة المطلقة . فالوجود يفترض مقدما الصيرورة ، التى تفترض مقدما المركب التالى، وهكذا حتى نصل إلى الافتراض السابق الأخير لجميع المقولات وهو الفكرة المطلقة . والصيرورة هى أساس

---

(١) دراسات فى الجدل الهيجلى — كيمبرج ١٩١٠ فقرة ١٧ ، ١٨

الوجود ، وهى سابقة منطقيا عليه ، والمركب التالى سابق منطقيا على الصيرورة وهو أساس الصيرورة ، وعلى ذلك فإن المقولة الأخيرة أو الفكرة المطلقة هى الأول بطريقة مطلقة ، أو هى الأساس المطلق والافتراض السابق المطلق للوجود ولجميع المقولات الأخرى .

١٤٩ — وهذا التصور ، الذى يذهب إلى أن الأخير هو أيضا الأول، وأن النهاية هى البداية الصحيحة ، قد وجد بالفعل فى صورة عليا وواضحة للغاية فى فلسفة أرسطو . فالحد الأول والأدنى فى سلم الوجود عند أرسطو هو المادة التى لا شكل لها . ولأن هذه المادة غير متعينة تماماً ، وخالية من كل طابع أو سمة ، فهى تقابل على وجه الدقة الوجود الخالص عند هيجل . ولقد وصفها أرسطو ، بسبب خلوها من التعين ، بأنها عدم أو لاوجود مطلق. وهذا هو بالضبط ماقاله هيجل حين ذهب إلى أن الوجود والعدم متحدان . فالفكرة الجديدة عند هيجل التى يظن البعض أنه لم يسمع عنا قط موجودة فى الواقع عند أرسطو . وهذا هو السبب فى أن هيجل ينظر إلى فلسفة أرسطو على أنها فلسفة « نظرية » بطريقة أصيلة . المادة التى لاشكل لها هى ، إذن، الحد الأول فى سلم الوجود عند أرسطو. أما الحد الأخير أو النهاية فهو الصورة المطلقة ، أو الصورة التى لامادة لها . والواقع أن الصورة عند أرسطو هى نفسها التعين ، والتحديد ، والتخصيص والصورة المطلقة محددة تحديداً كاملا . وهذا التحديد الكامل الذى هو نهاية مراتب الوجود عند أرسطو ليس شيئا آخر سوى التعين المطلق الذى اعتبره هيجل النهاية أو المقولة الأخيرة. وتبدأ مراتب الوجود عند أرسطو بما هو مجرد تجريداً كاملا، أعنى المادة التى لا صورة لها ، ثم ننتقل عن طريق تعينات تزداد بالتدريج حتى نصل إلى التعين الكامل أو الصورة الكاملة التعين وهذا يقابل تماما طريق السير عند هيجل الذى يبدأ من الوجود المجرد حتى يصل إلى الفكرة العينية المطلقة . وبما أن

الصورة المطلقة عند أرسطو هى الأولى فهى سابقة منطقيا على المادة التى لا صورة لها ، فالنهاية سابقة على البداية . وتلك هى أيضا فكرة هيجل .

١٥٠ — كيف يمكن ، إذن ، أن تحل مشكلة البداية غير المستنبطة . . ؟ تحل هكذا . لقد رأينا الآن أن مقولة الوجود ليست مجرد بداية تطرح بغير أساس ولا استنباط ، ودون أن تعتمد على شيء وإنما تظل معلقة فى الهواء . إن اساسها هو الفكرة المطلقة . وقد يعترض معترض على ذلك فيقول أن ما نعنيه هنا بكلمة الأساس ليس واضحا ، وقد يقول أيضا أن الصعوبة هى أن الوجود غير مستنبط ، والطريقة الوحيدة التى يمكن أن تحل بها هذه المشكلة هى أن نبين أن الفكرة المطلقة هى الأساس بمعنى أن الوجود مستنبط منها . لكن ذلك هو ما نعنيه ، بالضبط ، بكلمة الأساس. فالوجود يمكن أن يستنبط من الفكرة المطلقة وهو بالفعل مستنبط منها ، وهو لهذا السبب ليس بداية غير مستنبطة . لأن الاستنباط يعنى أن نبين أن ما استنبط كان موجودا فى ذلك الذى استنبطاه منه . ومن الواضح أن الوجود كامن فى المقولة الأخيرة ما دمنا قد بينا أن المقولة الأخيرة تحوى فى جوفها جميع المقولات السابقة . كما أن الوجود يحتوى (ضمنا) على المقولة الأخيرة . ولذلك يمكن أن نستنبط منه المقولة الأخيرة خلال سلسلة من المقولات المتوسطة . والمقولة الأخيرة ، من ناحية أخرى ، تحوى الوجود علنا ولذلك يمكن أن نستنبطها منها . ولقد رأينا أن النوع ، مثل الصيرورة يستنبط من الجنس ، وهو الوجود . ويتضح الآن أيضا أن الوجود بدوره يمكن أن يستنبط من الصيرورة لأن الصيرورة هى نوع من أنواع الوجود فهى تتضمن فكرة الوجود صراحة . ففكرة الوجود والجنس» تظهر من تحليل فكرة الصيرورة «النوع» . إذ من الواضح أن فكرة النوع تتضمن فكرة الجنس ، فليس ثمة صعوبة فى استنباط فكرة « الحيوان » من فكرة « الحصان » : وكذلك يمكن استنباط الصيرورة من المركب التالى ، وفى النهاية استنباط جميع المقولات من الفكرة المطلقة . ومعنى ذلك أنه يمكن

استنباط الوجود من أى من المقولات الأخرى . فمن الواضح ، مثلا ، أنه يمكن استنباطه من مقولة الجوهر ، لأن الجوهر نوع من أنواع الوجود ولهذا نستطيع أن نحصل على فكرة الوجود بتحليلنا لفكرة الجوهر .

١٥١ — قد يبدو ، إذن ، أن استنباط المقولات يمكن ، نظريا ، أن يبدأ من حيث انتهى . فإذا كان هيجل قد بدأ بفكرة الوجود وانتهى بالفكرة المطلقة ، فلم لَمْ يبدأ ، على العكس ، بالفكرة المطلقة وينتهى بفكرة الوجود . . ؟ أكان اختيار هيجل لهذا الترتيب مجرد تعسف . . ؟ هل لهذا الاختيار ما يبرره . . ؟ ومن الأهمية أن نفهم الإجابة عن هذه الأسئلة . سوف يبدو ، بادىء ذى بدء ، أنه لابد أن يكون من الممكن السير فى هذين الطريقين معا لكى تتجنب لغز البداية غير المستنبطة ، فلو أننا بدأنا بالوجود ولم نستطع أن نعكس العملية فسوف يكون الوجود بداية غير مستنبطة ؛ ولو بدأنا من الفكرة المطلقة وسرنا إلى الوجود ، ولم نستطع أن نعكس العملية فإن الفكرة المطلقة ستكون بداية غير مستنبطة . والحل الذى ذكره هيجل لبيان أن الوجود ليس بداية غير مستنبطة يعتمد على أن أساس الوجود هو الفكرة المطلقة : وأن الفكرة المطلقة ليست بداية غير مستنبطة لأن أساسها هو فكرة الوجود . . وبالتالى فإن كلا من طريقى السير فى الاستنباط ضرورية .

فلماذا ، إذن ، بدأ المنطق الهيجلى بهذا الطريق المعين الذى يبدأ بالوجود وحده دون سواه ، ودون أن يذكر كلمة عن عكس هذه الطريقة . ؟ الجواب بسيط للغاية : أن الاستنباط كله لا يكون له قيمة إلا إذا سار من الضمنى إلى العلنى . ففى القياس يكون الاستنباط هو إبراز ما هو متضمن فى المقدمات . هدف الاستنباط هو أن يجعل الضمنى صريحاً : والصريح هو العلنى ، الجلى ، الواضح ولأن النتيجة غير صريحة أعنى ليست واضحة ، فإننا نطلب من الاستنباط

أن يوضحها ويظهرها . وقل نفس الشيء عن الصيرورة والمقولات التي تليها حتى تصل إلى مقولة الفكرة المطلقة فهي كلها موجودة ضمناً في مقولة الوجود . لكنها ليست علنية صريحة ولذلك فلكي نجعلها صريحة بدأنا من الوجود ثم استخرجناها من جوفه . أما عكس هذه العملية فليس ضرورياً لأن من الواضح أن المقولات الأخيرة تتضمن المقولات السابقة . فقد لا يكون واضحا كيف يتضمن الوجود الجوهر أو السبب ، ولهذا فإن عملية الاستنباط مطلوبة من الوجود إلى الجوهر والسبب .. الخ . لكن الواضح أن السبب يتضمن الوجود ، ولهذا فسوف يكون مضيعة للوقت عند هيجل أن يسير بالاستنباط في هذا الاتجاه .

١٥٢ — ويمكن أن نقارن بين النتائج التي وصلنا إليها وما سبق أن ذكرناه (فقرة ٧٩ إلى ٨٢) عن طبيعة العقل (العلة) إذا نظرنا إليه على أنه مطلق . فإذا كان الأول المطلق الذي يصدر عنه العالم هو العقل ، فقد تساءلنا أليس هذا العقل نفسه واقعة بلا تفسير . . ؟ وأجبنا بأن العقل مبدأ يفسر نفسه بنفسه ، ويحدد نفسه ، ويعين ذاته أو أن العقل هو علة ذاته . وفي استطاعتنا الآن أن نرى بوضوح أكثر مدى صدق هذه القضية . فالعقل هو نسق المقولات فهو دائرة تشتمل على ذاتها وتنغلق على نفسها وتعين نفسها بنفسها . وإذا كان الوجود هو علة المقولة الأخيرة ، فإن المقولة الأخيرة بدورها هي علة الوجود . ونسق المقولات كله يعود إلى نفسه ويستنبط ذاتيا . وهذا يعني أن العقل هو علة ذاته ، وأنه يعين نفسه ويحدد ذاته . ولأنه ليس ثمة علة خارج ذاته ولأنه لا يجوز التساؤل عن علة سابقة عليه فانه يصح أن نقول عنه إنه الأول على نحو مطلق أو أنه مبدأ تفسير الكون كله .

١٥٣ — ومن الجدير بالذكر ، قبل أن نترك هذا الموضوع ، أن نلاحظ بعض الدلالات المتعلقة بطبيعة الاستنباط المنطقي . يعتمد الاستنباط الهيجلي على

أساس مزدوج (١) أن النتيجة أو النهاية ، أو الفكرة المطلقة تفترض سلفا المقدمة أو البداية أو الوجود . (٢) أن البداية أو الوجود ، يفترض سلفا النتيجة . وقد يبدو ذلك غريبا . ومع ذلك فان نفس الشيء موجود في المنطق الصوري. فنتيجة القياس تفترض سلفا المقدمات . ومع ذلك فالمقدمة تفترض سلفا هي الأخرى النتيجة . وكثيراً ما نعبر عن هذه الواقعة بقولنا أن القياس عبارة عن مصادرة على المطلوب Petitio Principii ففي القياس الآتي : —

كل انسان فان

سقراط انسان

∴ سقراط فان

نجد أن المقدمة الكبرى لا تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة صادقة أعني أن صدق المقدمة يفترض سلفاً صدق النتيجة . وإذا كان المناطقة قد شنوا هجوماً على القياس لسبب أن مقدماته تفترض نتيجته ، فان الرد على ذلك هو أنهما لا تفترض النتيجة إلا بمعنى معين هو اشتمالها ضمنا على هذه النتيجة . فالاستنباط يعتمد على جعل ما هو ضمني علنياً أو صريحاً .

ولقد افترض مل Mill على العكس من ذلك ، أن الاستدلال الأصيل لا بد أن ينتقل من المعروف إلى المجهول ، أعني أن النتيجة ينبغي ألا تكون متضمنة في المقدمات ، بل أن تكون النتيجة شيئاً جديداً كل الجدة . غير أن محاولته لشرح امكان هذه الفكرة محاولة فاشلة تماماً ، فقد اعتقد أننا في حالة الاستقراء ننتقل من القول بأن الوقائع : ا ، ب ، جـ . . الخ فانية إلى نتيجة جديدة تماما تقول أن الواقعة « د » فانية . لكننا لكي نفعل ذلك لا بد أن نفترض صدق مبدأ السببية واطراد الطبيعة . عندئذ يظهر الاستقراء على أنه قياس تكون مقدمته الكبرى هي أحد هذه المبادىء . ووفقاً للقاعدة العامة التي تقول ان القياس عبارة

عن مصادرة على المطلوب فان المقدمة الكبرى تفترض صدق النتيجة التى تقول ان « د » فان ، وهو ما يظهرنا على صحة النظرة الهيجلية القائلة بأن الاستدلال ليس سوى انتقال من الضمنى إلى العلنى .

كما أن النظرة المضادة التي تقول ان النتيجة يمكن أن تكون شيئاً جديداً كل الجدة تخالف المبدأ القائل بأن « شيئاً » لا يخرج من لا شيء ex nihilo nihil fit. لقد اعتقد بارمنيدس أن الصيرورة تعنى ظهور شيء من لاشيء ولهذا فقد تساءل: كيف يمكن أن تكون الصيرورة فى هذه الحالة ممكنة . . ؟ وأجاب أرسطو عن هذا السؤال بقوله ان الصيرورة لا تعنى الانتقال من العدم المطلق إلى الوجود المطلق ، ولكنها تعنى الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل . ومصطلح القوة والفعل عند أرسطو هو نفسه مصطلح الضمنى والعلنى عند هيجل . وكما أن التغير ، أو الحركة فى الزمان ، يعنى عند أرسطو الانتقال من القوة إلى الفعل ، فكذلك تعنى الحركة المنطقية عند هيجل الانتقال من الضمنى إلى العلنى . وإذا كانت المشكلة التى أثارها بارمنيدس حول طبيعة التغير . ومشكلة امكان انتقال الاستنباط إلى نتائج جديدة كل الجدة ، مشكلة واحدة ، فان اجابة واحدة أيضاً تحل المشكلتين معاً .

— تقسيم المذهب

١٥٤ — ينقسم مذهب هيجل ثلاثة أقسام هى:

(١) المنطق

(٢) فلسفة الطبيعة

(٣) فلسفة الروح

وهذه الأقسام الثلاثة : الفكرة المنطقية ، والطبيعة ، والروح تشكل مثلثا واحدا . ويدرس المنطق الفكرة كما هى فى ذاتها . وهذه هى القضية . أما الطبيعة

فهى الفكرة فى الآخر وهى ضد الفكرة فى ذاتها ، وهذا هو النقيض . أما الروح فهى وحدة الفكرة والطبيعة وهذا هو المركب .

١٥٥ — ولقد تحدثنا حتى الآن عن المثلثات، بهدف التبسيط، كما لو كانت حلقات تتبع بعضها بعضا فى خط مستقيم . وليست الحال على هذا النحو . فكل مثلث لا يلى المثلث الآخر فى سلسلة بسيطة ، وانما تقع سلسلة المثلثات كلها داخل مثلثات أكبر وهكذا .

ويرى هيجل أن كل مجموعة من المثلثات تؤلف دائرة واحدة من المقولات أو الأفكار الشاملة Notions . وتنظر إلى هذه الدائرة الكبيرة نفسها التى قد تشتمل على عدد كبير من القضايا ، والنقائض ، والمركبات ، على أنها تشكل قضية واحدة ، سوف يشكل نقيضها والمركب منهما دوائر من المقولات أو الأفكار الشاملة التى تحتوى فى داخلها على مثلثات أصغر . ويؤلف المذهب كله مثلثا كبيرا هو الفكرة ، والطبيعة ، والروح . ويعود المنطق الذى يدرس الفكرة فينقسم من جديد ثلاثة أقسام هى : الوجود ، والماهية والفكرة الشاملة ، ثم ينقسم كل حد من حدود هذا المثلث الداخلى ثلاثة أقسام أصغر . وتنقسم الطبيعة والروح كذلك إلى تقسيمات كبيرة ثم أقسام فرعية أصغر . وسوف يتضح المنهج المتبع فى هذه العملية فى الأجزاء القادمة من الكتاب حين نصل إلى تفصيلات المذهب (١) .

١٥٦ — ويدرس أول قسم من أقسام المذهب ، وهو المنطق ، العقل الخالص ، أو نسق المقولات التى أطلقنا عليها اسم العلة الأولى للعالم . أما القسم الثانى والثالث (الطبيعة — والروح) فهما يدرسان العالم الفعلى نفسه . فتشمل الطبيعة : المكان والزمان ، والمادة اللاعضوية ، والنبات والحيوان . وتعنى

---

(١) انظر كذلك الرسم التخطيطى لمذهب هيجل فى نهاية الكتاب .

الروح روح الإنسان وهى أيضا جزء من العالم الواقعى الموجود بالفعل .

١٥٧ — ونسق المقولات هو الفكرة كما هى فى ذاتها . أما الطبيعة فهى الفكرة فى غيرها ، فى حين أن الروح هى الفكرة وقد عادت من هذا الآخر إلى ذاتها . ولكى نشرح مايعنيه ذلك لابد أن نشرح معنى كلمة الفكرة . Idea فهى تحمل معنيين كما يبدو لأول وهلة (١) فهى اسم جمع لنسق المقولات كله فموضوع المنطق ، كما يقال إنما ، هو الفكرة الخالصة ، الفكرة كما هى فى ذاتها ، والفكرة تعنى بهذا الاستخدام مجموعة المقولات على وجه الدقة ، لكن هذا المصطلح يستخدم كذلك (٢) كاسم للمقولة الأخيرة فى المنطق ، أو على الأقل ، كاسم للدائرة الأخيرة من المقولات . والمقولة الأخيرة بالفعل تسمى بالفكرة المطلقة لكن الدائرة التى تنتمى اليها هذه المقولة تسمى ببساطة الفكرة Idea . وعلى الرغم من أننا قد نستطيع أن نفرق تفرقة مشروعة بين هذين المعنيين اللذين تستخدم فيهما كلمة الفكرة فإن المسألة الرئيسية التى يجب أن نلاحظها هى أن هذين المعنيين اللذين يبدوان مختلفين هما فى الحقيقة متحدين . إذ أن المقولة الأخيرة تتحد مع مجموعة المقولات السابقة كلها ، لأن هذه المقولة الأخيرة وفقاً للمنهج الجدلى ومبادئه ، تشتمل صراحة على جميع المقولات السابقة ، بل هى نفسها مجموعة المقولات السابقة كلها فهى وحدة هذه المقولات ولذلك فسيان أن نفهم كلمة الفكرة على أنها الدائرة الأخيرة من المقولات أو على أنها سلسلة المقولات ، كلها التى تبدأ من الوجود وتسير صعداً .

١٥٨ — أما الطبيعة فهى بوصفها نقيض الفكرة المنطقية فانها ضد الفكرة أعنى أنها ليست الفكرة فى الآخر . وكلا الوصفين صحيح فعلاقة الفكرة بالطبيعة هى علاقة القضية بالنقيض ، ومن ثم فهى أشبه بعلاقة الوجود بالعدم : وهما أول قضية وأول نقيض فى المذهب . فالعدم هو أولا وقبل كل شىء مختلف عن الوجود أعنى

أنه ليس الوجود ، وإنما هو ضد الوجود . وبنفس الطريقة نجد أن الطبيعة هى ضد الفكرة ، فهى ليست الفكرة . لكن الوجود ، من ناحية أخرى ، متحد مع العدم . فالعدم هو الوجود . وبنفس الطريقة نجد أن الطبيعة متحدة مع ضدها أو مع الفكرة فهى الفكرة . وهكذا نصل ، كالمعتاد ، إلى توحيد بين الأضداد ، أو هوية في تضاد . وهذه العلاقة هى ما نعبر عنه عادة بقولنا ان الطبيعة هى الفكرة فى غيرها . وقولنا أنها الفكرة يعبر عن الهوية أو الاتحاد أما قولنا أنها فى غيرها فهو يعبر عن التضاد . وأمثال هذه العبارات الشائعة عند هيجل كالقول بان الطبيعة هى الفكرة فى حـــالة اغتراب هى نفسها تعبير عن نفس هذا المعنى .

١٥٩ — والروح ، أخيراً ، هى الفكرة وقد عادت من هذا الآخر ، من الاغتراب الذاتى ، إلى نفسها . وهذه اللغة ذاتها قد تستخدم فى كل مركب فى أى مثلث . فالوجود يغترب عن ذاته ويخرج إلى ضده إلى العدم ، والوجود هو الموجب والعدم سلب له ، أما الصيرورة فهى عود إلى الإيجاب من جديد لأنها وجود جديد ، لكنه وجود استوعب الآن ضده فى ذاته ، أعنى أنها وجود يحمل العدم فى جوفه أو هو وحدة بين الوجود والعدم ، ومادامت الصيرورة وجود جديد فأنها تمثل عودة الوجود من الآخر إلى ذاته ، وكذلك تخرج الفكرة من ذاتها إلى الطبيعة ، ثم تجمع الروح بين الطبيعة والفكرة فهى من ثم الفكرة وهى تعود إلى نفسها ، لأن الفكرة هى العقل أو الروح أعنى الروح البشرى العاقل ، فهى العقل الموجود بالفعل ، وهى بوصفها عقلا فأنها فكرة ، وهى بوصفها وجوداً فهى جزء من الطبيعة .

١٦٠ — وتنقسم الروح إلى (١) الروح الذاتى (٢) الروح الموضوعى (٣) الروح المطلق ، وسوف نعرض فى المكان المناسب لمعنى هذه الأقسام الثلاثة ،

ويشمل الروح الموضوعى على الأخلاق عند هيجل وفلسفته السياسية كما يتضمن موضوعات أخرى ، أما الروح المطلق فهو يحتوى على فلسفة الفن ، وفلسفة الدين . وسوف نرى فيما بعد أن الروح بوصفها الحد الأخير فى المثلث ، الفكرة الطبيعة ، الروح ، هى النهاية المطلقة ، وهى لهذا البداية الصحيحة ، وأساس كل شىء آخر . وكما أن الأساس القريب للوجود هو الصيرورة ، فى حين أن أساسه المنطقى البعيد هو المقولة الأخيرة أعنى الفكرة المطلقة ، فكذلك الفكرة فى ذاتها وهى التى تطلق عليها دائماً اسم الفكرة المنطقية ، تتخذ من الروح أساساً لها : وأساس الروح ككل هو الحد الثالث فى المثلث وهو الروح المطلق . ومعنى ذلك أن الروح المطلق بوصفه النهاية المطلقة لجميع المثلثات هو أساس الكل أعنى أنه ليس فقط أساس الروح الذاتى أو الموضوعى وإنما هو أيضاً أساس الطبيعة والفكرة المنطقية أو هو بالتالى الأساس النهائى للعالم أعنى أنه هو المطلق . وعلى هذا النحو فإن المطلق هو الروح ، وقد يبدو هذا التعبير الشائع عند هيجل مناقضاً لأقواله السابقة التى تذهب إلى أن المطلق هو الفكرة أو هو نسق المقولات . وقد يحتار القارىء فى المعنى الذى يقصده هيجل : فهل يقصد أن المطلق هو نسق المقولات ، أم أنه يقصد أن المطلق هو المرحلة الأخيرة للروح البشرى ، أعنى الروح المطلق . . ؟ والجواب هو أن العبارتين متحدتان فهما شىء واحد . ونحن لم نفسر بعد المقصود بمقولة الفكرة المطلقة ، ولن نستطيع تحديدها تحديداً دقيقاً قبل أن نصل إلى قلب منطق هيجل . ولكنا نستطيع فى الوقت الحاضر أن نقول مقدماً أن الفكرة المطلقة ليست شيئاً آخر غير مقولة الروح ، وكما أن مقولة السببية هى التصور المجرد أو الفكرة المجردة التى تنطبق على تلك الأشياء الموجودة بالفعل والتى نسميها أسباباً ، فكذلك مقولة الفكرة المطلقة فهى التصور الذى ينطبق على أعلى مرحلة من مراحل الروح البشرى ، فهى فكرة الروح . ومن ثم فالتفرقة بين الفكرة المطلقة والروح المطلق هى نفسها التفرقة بين مقولة الجوهر

والجوهر نفسه أو كالتفرقة بين مقولة السببية والأسباب الفعلية . ولقد سبق أن رأينا أنه على الرغم من أن التفرقة بين مقولة الجوهر والجوهر نفسه تفرقة حقيقية فانهما مع ذلك متحدان داخل هذه التفرقة . فمقولة الجوهر متحدة مع الجوهر نفسه (فقرة ١٠١) وتلك هي الحال نفسها هنا فمقولة الفكرة المطلقة متحدة مع الروح المطلق ، ومن ثم فسيان أن نقول أن المطلق هو أحدهما أو هو الآخر. تماما كما سبق أن رأينا أنه سيان أن نقول أن المطلق هو مقولة الجوهر أو هو الجوهر نفسه .

١٦١ — لكن على الرغم من ذلك ، وعلى الرغم من أن هيجل يقصد فعلا بالروح الروح البشرية ، فاننا ينبغي ألا نقفز إلى نتائج غير مقبولة فنقول مثلا أنني ، أنا الروح البشرى الجزئي ، طبقاً لفلسفة هيجل ، أنا المطلق ، أو أن المطلق هو أى روح جزئي آخر أو أنه الإنسانية بصفة عامة ، لأن هذه النتائج سوف تكون على أقل تقدير صدمة مروعة : فالروح المطلق هو الروح الكامل . وهذا الروح المطلق موجود ، يقيناً ، بداخلي أعني داخل هذا الفرد الجزئي المعين بوصفه جوهرى وماهيتي ذاتها ، لأنه النموذج الذى صنعت على غراره : لكنني من ناحية أخرى ، أنا هذا الفرد الجزئي المعين المليء بالأهواء اللا معقولة ، وبالخصائص الجزئية الفردية ، وبالأنانية لست إلا تشويهاً للروح المطلق . وإذا استخدمنا اللغة المجازية ، أعني لغة الدين ، لقلنا أن الروح المطلق ليس شيئا آخر غير روح الله الكامل العاقل تماما ، العليم بكل شيء ، الحكيم في كل شيء . أما القول بأن الروح المطلق هو آخر مرحلة من مراحل الروح البشرى فهو لا يعنى أكثر من أن الروح البشرى هو بالضرورة من نفس النوع كروح الله ، وأن كل إنسان هو إلهي بالقوة(١) . وأخيراً فأن هذه اللغة المجازية عن الله ينبغي ألا

(١) ـ المقصود أن جانبا من الانسان إلهي وهو جانب الروح التي تفهم =

تتعرض لسوء فهم آخر . فهيجل ، فى الأعم الأغلب ، لم يكن يؤمن بالله مشخص بالمعنى الذى يعتنقه عامة الناس حين يتصورون الله شخصا جزئيا بين أشخاص آخرين . صحيح أن المطلق هو الشخصية ، وتلك تسمية أخرى لمقولة الفكرة المطلقة ، أو هو الروح لكنه ليس شخصية جزئية أو روحاً فردية أعنى روحاً متناهية . لكن هذه الموضوعات لن تفهم فهماً حقيقياً إلا حين ندخل فى تفصيلات المذهب . وها نحن أولاء نسير نحو تفصيلات المذهب .

وتدرك وتعرف ، وهيجل يجد لرأيه سنداً فى الدين خاصة فى القصة الموسوية عن طرد آدم من الجنة لأنه أكل من شجرة المعرفة عندئذ قال الله : « هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر . . » (سفر التكوين ٣ - ٢٢) فالآية هنا تتحدث عن المعرفة على أنها الهية ، فالإنسان فى جانبه الطبيعى متناه وفان لكنه فى جانب المعرفة خالد ولا متناه - موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل فقرة ٢٤ — إضافة . وقارن أيضا كتابنا : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ٤٩ - ٥٠ (دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩) - [المترجم] .

تنبيه وتصويب

الارقام من ١٨١ – ٢٥٨

ذكرت خطا على أنها من ٨٣ – ١٦٠

الجزء الثانى

« المنطق »

تمهيد

١٦٢ — العقل هو موضوع المنطق ؛ ويقصد به ، من ناحية نسق المقولات الموضوعية ؛ وهو من ناحية ثانية نسق تلك المقولات الذاتية أو التصورات التى نفكر بواسطتها وبما أن العقل الموضوعى والعقل الذاتى متحدان أوهما شىء واحد كما بيّنا [فقرة ١٤٠] فإن المنطق هو فى هذه الحالة علم العقل الموضوعى وعلم العقل الذاتى معاً : فهو ، بوصفه علماً للعقل الموضوعى ، أو المطلق ، أو الواقع الأسمى ، انطولوجيا أوميتافيزيقا وهو بوصفه علماً للعقل الذاتى ، إبستمولوجيا أو نظرية للمعرفة . لقد كانت قائمة المقولات التى قدمها كانط Kant إبستمولوجية فحسب لأنه نظر إلى المقولات على أنها ذاتية خالصة . أما هيجل فهو يعتقد أن المقولات موضوعية أيضا ، ومن ثم فهى من هذه الزاوية ميتافيزيقا أيضا أو انطولوجيا . ومادام المنطق ، أخيراً ، علماً للعقل البشرى ، أعنى علماً للعقل الذاتى ، فهو منطق بالمعنى الضيق المألوف لهذه الكلمة .

١٦٣ — يقع المنطق فى ثلاث دوائر كبرى من المقولات هى :

١ — مقولات الوجود

٢ — مقولات الماهية

٣ — مقولات الفكرة الشاملة .

وهذه الدوائر الثلاث تؤلف مثلثاً . وعلينا أن نلاحظ أن لفظ الوجود يستخدم هنا كاسم(١) لمقولة جزئية ، أعنى الوجود الذى يعارض العدم .(٢) وهو أيضا إسم دائرة من المقولات لا تكون المقولة السابقة سوى واحدة منها فحسب ،

وبهذا المعنى الواسع تضم دائرة الوجود العديد من المقولات ومن المقولات الفرعية الكيف والكم والقدر . . measure

تتسم الدائرة الأولى ، دائرة الوجود، بالمباشرة . فالمقولات التي تشتمل عليها هذه الدائرة كالوجود ، والعدم ، والكيف ، والكم .. الخ . هي مقولات مباشرة بسيطة بمعنى أن كل واحدة منها تبدو كما لو كانت تصوراً قائماً بذاته دون أن يشير صراحة، أو يرتبط ، بأية مقولة أخرى . وإذا كانت تصورات مثل الموجب والسالب تصورات متضايفة وتشير كل منها صراحة إلى الأخرى ، فان الوجود لا يشير صراحة إلى العدم إن الموجب والسالب يتضمن الواحد منها الآخر ، لكن الوجود يبدو في ظاهره أنه لا يتضمن العدم ، انه يقوم بذاته مستقلاً عن غيره . وقل مثل ذلك أيضا عن الكيف والكم فيما ، فيما قد يبدو ، لا علاقة لأحدهما بالآخر ، بل أن كلاً منها هو على ما هو عليه بمعزل عن الآخر ، فلا تتوسط المقولة منها الأخرى كما هي الحال في الموجب والسالب، لذلك تسمى هذه المقولات بالمقولات المباشرة . صحيح أننا عندما نفحص مقولات دائرة الوجود فحصاً نقدياً نكتشف أنها ، في الحقيقة ، مترابطة ترابطاً قوياً ، بعضها ببعض . ولقد سبق أن رأينا كيف أن الوجود يتضمن العدم بالضرورة . وسوف نجد بنفس الطريقة أن الكيف والكم يتضمن الواحد منها الآخر ، وهذا هو معنى استنباط المقولات الواحدة من الأخرى ، فالاستنباط يحطم الاكتفاء والذاتي الذي تزعمه كل مقولة ، ويبين أنه بالرغم من كونها تدعي الإستقلال فانها في الحقيقة مستحيلة بدون المقولات الأخرى . غير أن هذا الادعاء بالاستقلال هو الذي يشكل مباشرة المقولة في هذه الدائرة . فارتباط المقولات بعضها ببعض ، ولزومها المنطق بعضها عن بعض ، ليس صريحا على نحو ما هو عليه في الموجب والسالب ، ولكنه ارتباط ضمني ، مختبيء تحت السطح ، ويهدف الاستنباط إلى اظهاره للنور ،

بحيث تصبح هذه الضمنية صريحة . فالوجود ، والعدم ، والصيرورة ، والكيف والكم .. إلخ هى كلها مقولات لاترتبط فى ظاهرها . وهذا الانفصال الظاهرى هو الذى يجعلها مقولات مباشرة . ولا يظهر ارتباطها الداخلى إلا عن طريق الاستنباط وحده .

١٦٤ ـــ إذا كان الوجود هو على هذا النحو دائرة المباشرة ، فان الماهية ، من ناحية أخرى ، هى دائرة اللا مباشرة أو التوسط Mediation . لقد كان التوسط فى الوجود ضمنياً أما فى الماهية فهو صريح واضح إذ يوجد أمامك فى الحال : فمقولات الماهية تشكل أزواجاً من المقولات مثل : السبب والنتيجة ، الفعل ورد الفعل ، الجوهر والعرض ، الهوية والتنوع ، الموجب والسالب ، وكل مقولة من المقولتين تحيل صراحة إلى الأخرى وتكشف عن المقولة المتضايفة معها. كل منها تتوسط الأخرى . لقد كانت مقولات الوجود تشبه مجموعة من النجوم الفردية التى يبدو أنها تحكم نفسها لكنها فى الواقع تشغل جوانب من نسق هائل من الجاذبية الكلية ، فارتباطها بغيرها كان ضمنياً مستتراً . أما مقولات الماهية فهى تشبه النجوم المزدوجة التى ترتبط معاً ويدور كلا منها حول الآخر ، وها هنا يكون الارتباط واضحاً وصريحاً . وهذا القسم الثانى من المنطق يسمى دائرة الماهية لأننا فى كل زوج من مقولاتها نجد أن المقولة الأولى تشكل ماهية الأخرى أو أساسها ، بحيث تصبح الأولى الحقيقية الأساسية وتكون المقولة الثانية القشرة الخارجية لها أو الظاهر . وهكذا نجد الجوهر حاملا لأعراضه ، والسبب هو أساس النتيجة بحيث يتجلى فى هذه النتيجة ، والهوية المحور الباطنى للحقيقة التى تظهر فى التنوع والكثرة ـــ على نحو ما نرى فى جميع تلك الفلسفات التى تنظر إلى المطلق على أنه واحد فى هوية مع نفسه وهو يظهر ذاته فى تعدد عالم الظواهر .

١٦٥ ـــ إذا كان الوجود هو دائرة المباشرة ، وكانت الماهية هى دائرة

التوسط ، فإن الفكرة الشاملة ، أخيراً ، هي دائرة صهر التوسط ؛ لأن مقولات الفكرة الشاملة هي من ناحية تتوسط كل منهما الأخرى وتشير كل منها صراحة إلى الأخرى ، وهذا هو جانب المتوسط فيها . لكن هذه المقولات المتميزة على هذا النحو ما تلبث أن تصهر في وحدة ؛ وما يلبث التمايز أن يظهر حتى يختفي . والوحدة التي تختفي فيها كل هذه التمييزات هي ، لهذا السبب ، مباشرة جديدة — مباشرة تنتج من امتصاص كل توسط وهذا هو جانب المباشرة فيها . وهكذا نجد ، بصفة عامة ، أن الوجود هو المباشرة ، والماهية هي التوسط ، والفكرة الشاملة هي وحدة المباشرة والتوسط .

١٦٦ — يمثـــل الحد الأول في كل مثلث ، أو القضية Thesis ، مرحلة الإدراك البسيط ويقابل نظرية الحدود في المنطق الصوري . ويمثل النقيض . . Antithesis مبدأ الفهم ويقابل نظرية الأحكام . ويمثل المركب Synthesis مبدأ العقل ويقابل نظرية القياس (١) . والحد الأول يدرك بذاته على أنه هذا الحد

(١) قد يبدو هذا القول مناقضاً لفقرة سبق أن اقتبسناها من هيجل (١٤١) يقول فيها أن الحد الأول يمثل الفهم ، والحد الثاني يمثل العقل السلبي والثالث يمثل العقل الإيجابي . والواقع أنه لا تعارض بينهما فما نقوله هنا وما سبق أن ذكرناه هناك ، كلاهما صحيح . فالحد الأول إذا ما نظر إليه بذاته وفي عزله عن غيره فهو هوية ذاتيه بسيطة — أعني أنه إدراك بسيط . وإذا ما نظر إليه من حيث علاقته بالحد الثاني فان عزلته نفسها تعني أنه مختلف ومتميز عن الحد الثاني . وإذا نظرنا إليه على هذا النحو لوجدنا أن مبدأه هو التمييز الذي هو مبدأ الفهم . والحد الثاني جانبان أيضاً فهو من حيث أن يتميز عن الحد الأول يمثل الفهم ، وهو من حيث أنه متحد مع ضده ، أعني الحد الأول ، يتضمن مبدأ العقل السلبي بالمعنى الذي سبق أن ذكرناه في الفقرة رقم [١٤١] .

المفرد أعنى الوجود ، دون أن تصاغ حوله قضية أو يصدر حكم بصدده . وعندما ننتقل إلى الحد الثانى وهو العدم فاننا ننتقل إلى الحكم أعنى أننا نصدر حكماً هو : الوجود هو العدم : فالهوية الذاتية البسيطة للحد الأول قد أبرزت اختلافاً من داخل جوهرها ذاته ، لقد انشطر الوجود الآن نصفين فأصبح الوجود وضده ، أى العدم . ولذلك فإننا نجد لدينا الآن الاختلاف ، والتمييز ، والتوسط ، بدلا من الهوية البسطة . أننا لو أخذنا الحد الأول وحده، قبل أن ننتقل إلى الحد الثانى، لوجدناه عبارة عن هوية ذاتية ، فالوجود هو الوجود ولا شىء أكثر من ذلك : أ هو أ . والانتقال إلى الحد الثانى هو الذى يعطينا الاختلاف ، فـ أ لم تعد الآن هى ذاتها لكنها أصبحت شيئاً مختلفاً عن أ : أنها ب . ومن ثم تكون لدينا الصورة أ هى ب أو الوجود هو العدم وهذا حكم . ومعنى ذلك أن الحد الأول عبارة عن هوية بسيطة فى حين أن الحد الثانى اختلاف بسيط . أما الحد الثالث فهو وحدة الحدين السابقين أعنى أنه : الهوية فى الاختلاف . وهو بذلك يقابل القياس الذى يوحد بين الحد الأكبر والحد الأصغر بفضل أساس مشترك هو الحد الأوسط ، وهذا هو مبدأ العقل .

هذه الملاحظات تنطبق على الأقسام الرئيسية الثلاثة للمنطق . فنظرية الوجود تقابل نظرية الحدود فى المنطق الصورى ، ذلك لأن مقولات الوجود تدرك على نحو بسيط ومباشر بوصفها قائمة بذاتها ومستقلة وفى هوية مع ذاتها ومرتكزة على أساسها الخاص . أما نظرية الماهية فهى تتخذ من التوسط والتنوع مبدأ لها ، وذلك هو مبدأ الفهم ، وهى على هذا النحو تقابل نظرية الأحكام . أما نظرية الفكرة الشاملة فهى تقابل نظرية القياس بمقدار ما تتخذ من مبدأ العقل — وهو الهوية فى الاختلاف — مبدأ لها .

١٦٧ — لقد سبق أن رأينا أن المقولات هى من ناحية تعريفات للمطلق

[١٠٢] . ومن الأهمية القصوى أن نعرف أنها من ناحية ثانية تعريفات للعالم الموجود بالفعل لعالم الموضوعات الخارجية أو هى تصورات يمكن أن تنطبق عليه ؛ فهى يمكن أن تنطبق على هذه القبعة ، وهذا الكتاب ، وهذه الشجرة ، وذلك النجم بقدر انطباقها على المطلق : أنها التصورات التى نحاول بواسطتها أن نجعل العالم معقولا . فمن الواضح أننا نستطيع أن ندرج الموضوعات الخارجية تحت مقولات الوجود أو الجوهر ، أو السبب ، أو الكيف ، أو الكم . . إلخ . لكن من الصحيح كذلك ، وإن لم يكن ذلك واضحاً ، أن المقولات العليا تنطبق أيضاً على عالم الأشياء وتعطينا معرفة أكثر صدقاً عنه ، وهذا ما ستحاول الفلسفة الهيجلية أن تبرهن عليه . ذلك لأن هذا العالم المادى الغليظ ، لو استطعنا فحسب أن نرى ذلك ، ليس فى جوهره سوى الفكرة المطلقة . فلا يوجد سوى الفكرة Idea والفكرة هى الحقيقة الواقعية كلها . ولقد سبق أن رأينا أن الفكرة هى الروح ، وفى استطاعتنا أن نضيف الآن أن الفكرة هى الفكر (١) فكما أن مقولة الجوهر هى فكرة الجوهر أو تصور الجوهر ، فكذلك الفكرة هى فكر الفكر ، أو هى تصور الفكر . وعندما نقول أن مقولة الفكرة المطلقة ، مثلها مثل مقولات الكم ، والسبب .. إلخ — تنطبق حتى على عالم المادة فإن ذلك يرادف قولنا أن عالم المادة ليس فى حقيقته سوى فكر . وسوف يبرهن المنطق على هذه القضية . وهو سوف يبرهن عليها على النحو التالى : لو سلمنا بأن أى موضوع ، ولنقل هذه القبعة « موجودة » فسوف ينتج من ذلك عن طريق الضرورة المطلقة للمنطق أنها أيضا « ليست موجودة » أعنى أنها « تعبير » ، وأنها كذلك « سبب » و « جوهر » وهى أخيراً فكرة أعنى الفكرة المطلقة ، وهذا هو بالضبط ما يبرهن عليه استنباط

---

(١) ينبغى أن نؤجل تحديد المعنى الدقيق لهذه المصطلحات حتى نصل إلى العرض التفصيلى للمنطق والمذهب بصفة عامة .

المقولات فالوجود يتضمن الصيرورة بالضرورة . فإذا كان الشيء موجوداً فهو إذن يصير . والصيرورة تتضمن بالضرورة المقولة التالية ، وعلى ذلك فإذا كان الشيء يصير فان ذلك يعني أن المقولة التالية تنطبق عليه وقل مثل ذلك في المقولة التي تليها وهكذا حتى نصل إلى آخر مقولات المنطق . وهذا يعني أن كل ماتنطبق عليه مقولة الوجود تنطبق عليه مقولة الفكرة المطلقة ، وبعبارة أخرى كل ما هو موجود ، أعني الكون كله ، عبارة عن فكر أو هو ان شئنا عبارة عن روح . وهذا البرهان يشكل الاستنباط التفصيلي للمنطق . ولو سلمنا بأن كل حلقة من حلقات الاستنباط سليمة منطقياً لكان معنى ذلك أن البرهان صحيح ومطلق .

١٦٨ — يبدو أن لدينا وجهتين من النظر متميزتين : وجهة النظر الأولى هي أن المقولات تعريفات للمطلق . ووجهة النظر الثانية أنها تعريفات للعالم الموجود بالفعل . ولكن هاتين الوجهتين من النظر تعنيان شيئا واحداً ، ذلك لأن عالم الظواهر أو الكون الموجود بالفعل ليس شيئا مختلفا عن المطلق بحيث يقع خارجه . فبمقدار ما يكون العالم حقيقة واقعة ، بل بمقدار مايوجد على الإطلاق فهو المطلق ، فالمطلق هو كل ما هو موجود . ولقد سبق أن قلنا ذلك بالفعل حين ذكرنا أنه لا شيءَ موجود سوى الفكرة ، فالفكرة هي الحقيقة الواقعية كلها [فقره ١٦٧] . ذلك لأن الفكرة والمطلق لفظان مترادفان . ولكن على الرغم من هذه الوحدة بين المطلق والعالم فسوف يظل مع ذلك من الصواب أن نقول أن بينهما تمايزاً داخل هذه الهوية . أوكما سبق أن ذكرنا [في الفقرة ١٥٨]. أن الطبيعة هي الفكرة ، وهي كذلك ليست الفكرة في آن معاً .

١٦٩ — ينتج مما سبق أن كل مقولة يمكن أن تنطبق على أي موضوع في العالم ، وذلك بخلاف تصورات مثل «الكرسي» ، «والأخضر» التي لاتنطبق إلا على بعض الأشياء فحسب . لكن كل مقولة هي تصور ينطبق على أي شيء ، وهذا هو على

وجه الدقة ما كان يقصده كانط بقوله أن المقولات تتصف بالكلية والشمول .
ويبقى أن نضيف أن انطباق بعض المقولات على جميع الأشياء ليس واضحا كانطباق بعضها على الآخر ، فقد يكون واضحا أن مقولة الكيف تنطبق على كل شيء أعني أن كل شيء يتصف بهذا الكيف أو ذاك، لكن القول بأن مقولات الفكرة تنطبق على كل شيء ، أو أن كل شيء فكر ، لا يبدو على هذا النحو من الوضوح لكن صدق هذه القضية هو ما سوف يبرهن عليه استنباط المقولات فسوف يبرهن على أن كل ما يندرج تحت مقولة الوجود ، أعني كل ما هو موجود ، يندرج أيضا تحت كل المقولات التالية :

١٧٠ — النقطة التالية هي أن المنطق يقدم لنا سلما من القيم ، فالمقولات كلها أوصاف صادقة للعالم والمطلق معا . لكن المقولات الأولى ، بالرغم من صدقها ، فإنها ليست كافية . والمقولات التي تليها تعتبر أكثر كفاية منها كلما تقدم سيرنا ـ وهكذا تصبح المقولات المتأخرة ، بالتدريج ، أكثر كفاية حتى تصل في النهاية إلى مقولة الفكرة المطلقة التي هي وحدها الوصف الصحيح الكافي ، على نحو كامل ، للعالم ، وللأشياء الفردية في العالم ، وللمطلق . وحين نطبق مقولة الوجود على أي شيء ونقول أنه موجود فان ذلك يمثل أدنى حد من المعرفة لأنك إذا لم تعرف عن الشيء سوى أنه «موجود» فحسب فان ذلك يكاد يعني أنك لم تعرف عنه شيئا . فاذا ما عرفت أنه يصير فانك في هذه الحالة تعرف عنه شيئا أكثر قليلا لأن الصيرورة هي الوجود مع إضافة ، أنها الوجود زائد العدم . وكل خطوة في استنباط المقولات هي تعين جديد ، أعني تخصيصا جديدا للشيء ولذلك فهي جانب جديد من المعرفة . وما دمنا لا نفقد شيئا طوال سيرنا (فقرة ١٤٤) ، وما دامت المقولة الأخيرة تتضمن جميع المقولات السابقة فان كل مقولة جديدة نطبقها على الموضوع تعني أننا نعرف أنه يتصف بجميع التعينات التي مثلتها المقولات

السابقة بالإضافة إلى التعين الجديد . ومن ثم فان أكمل وأغنى وأتم معرفة عن الشيء هي تلك التي تعطيها المقولة الأخيرة في المنطق . فمن الصواب أن نقول عن أشياء العالم أنها كيفية ، وكمية ، وأنها أسباب ، ونتائج ، وجواهر .. الخ . لكن المعرفة التامة عن هذه الأشياء لا تأتي إلا حين نعرف أنها عبارة عن فكرة وأنها عبارة عن فكر . وهذا الجانب من المعرفة كامل في ذاته لأنه يشمل كل جوانب المعرفة السابقة ومن الصواب أن نقول عن المطلق أنه الوجود (كما ذهب بارمنيدس) ، وأنه الجوهر (كما ذهب اسبينوزا) ..ألخ لكن جميع هذه الأوصاف الناقصة سوف تمتص داخل الوصف الأخير التام للمطلق بأنه الفكرة .

١٧١ — مقولات الوجود هي، على وجه التقريب، التصورات التي يستخدمها الحس المشترك . Common Sense والوعي الساذج في معرفة العالم. ومقولات الماهية هي تلك التي يستخدمها العلم . أما مقولات الفكرة الشاملة Notion فهي تلك التي تستخدمها الفلسفة . فأدنى مرحلة للوعي ، وهي مرحلة الإحساس الساذج الفج ، تخبرنا أن الأشياء موجودة فحسب ، أعني أنها هناك ، ماثلة للحواس . وتلك هي مقولة الوجود . والمقولات الفرعية المندرجة تحت الدائرة العامة للوجود هي صور مختلفة من الكيف ، والكم ، والقدر ، فطريقة الحس المشترك في معرفة العالم هي أن يعرف أن هذا الشيء يتصف بهذه الكيفيات أو تلك ، وله هذا الكم أو ذاك ، أعني أن العالم مؤلف من كميات من الأشياء لها كيفيات مختلفة : والوجود كذلك ، هو دائرة المباشرة والحس المشترك ينظر إلى المباشرة على أنها حقيقة العالم . فما هو موجود على نحو مباشر ، ما هو حاضر : هذا الكرسي ، وتلك المنضدة — هذه الموضوعات المباشرة هي ما يعتبرها الحس المشترك حقيقة واقعة .. Real ، وكيفيات الأشياء وكمياتها هي على وجه الدقة ما يدرك في هذه الأشياء على نحو مباشر .

١٧٢ — لكن العلم يرتفع درجة عن نظرة الحس المشترك . صحيح أن الكيفيات والكميات لا يزال لها هنا أهميتها ، لكن ما يميز العلم عن الوعي المشترك هو أنه يصنف الأشياء تصنيفا منهجيا ، وهو بذلك يدخل مجموعة كبيرة من الفروق والتمييزات في عالم المعرفة ، فهو نفسه الحس المشترك وقد أصبح أكثر دقة وأكثر إتقانا . ومن هنا كانت : الدقة ، والفروق والتمييزات من عمل الفهم ، وهي تتسم بها المرحلة الثانية في الحركة الثلاثية . ولذا فسوف نتوقع أن يستخدم العلم مقولات الماهية ، وأهم المقولات في دائرة الماهية هي الشيء وخواصه، والقوة ومظهرها ، والجوهر والعرض ، والسبب والنتيجة ، والفعل ورد الفعل . وتلك هي على وجه الدقة التصورات التي تمثل عدة العلم في محاولته فهم العالم . فالعلم يحاول فرز الصفات التي يمثلها الشيء ، ما سببه ، وما القوى التي تتحكم فيه ، بأية طريقة يكون في حالة فعل ورد فعل مع الأشياء الأخرى .

١٧٣ — هذه المقولات ترفع وتجاوز (أو تلغي) مقولات الوجود، وتعطينا معرفة أكثر كفاية عن العالم ، وبالتالي فان العلم يمثل خطوة متقدمة عن الحس المشترك الساذج . لكن المعرفة التامة المكتملة لا تحصل عليها إلا عن طريق الفلسفة التي تدرك العالم بواسطة مقولات العقل بوصفها مقولات متميزة عن مقولات الفهم التي هي مقولات العلم . ومقولات الفلسفة ، أو مقولات العقل، هي مقولات المرحلة الثالثة في المنطق أو نظرية الفكرة الشاملة . فها هنا يكون لدينا مقولات الفكر ، الكائن الحي الحياة ، الغائية ، وأخيرا الفكرة فالقول بأن الأشياء كلها فكر ، وأن العالم هو كائن روحي حي يحكمه ذكاء يعمل من أجل تحقيق غايات معينة يعني أن العالم ليس في نهاية المطاف سوى الروح أو الفكرة وتلك هي الحقيقة النهائية التامة عن الكون . وهذه المعرفة هي المعرفة الفلسفية .

والفلسفة تجاوز العلم كما تجاوز العلم معرفة الحس المشترك ، فلاشك أن من

الصواب القول بأن العالم يتألف من كيفيات وكميات ، ولكن أكثر صواباً أن نقول أن العالم مشق من الأسباب والنتائج ، والأفعال وردود الأفعال . أما الحقيقة الكاملة للعالم فهى القول بأنه فكر روحى واع بذاته . لكن علينا ألا نظن أن الحقيقة العليا تستبعد الحقيقة الدنيا وتعارضها . فالمقولات العليا تتضمن الدنيا متضمنة فيها ، ومن هنا فان الفلسفة تشمل حقيقة العلم فالقول بأن العالم هو الفكرة تشمل كل مايريد العلم أن يعبر عنه حين يتحدث عن الأسباب والجواهر والقوى وماشابه ذلك : فليس العلم والفلسفة طريقتين متعارضتين فى معرفة العالم. لكن الفلسفة تسلم بكل ما يخبرنا به العلم عن العالم وتتمم هذه المعرفة بوجهة نظر أكمل .

١٧٤ — وكما أن سلسلة المقولات تؤلف سلسلة من التصورات التى يعرف عن طريقها العالم الخارجى ، ويؤدى إلى ظهور مسلسلة من القيم والكفاية تزداد بالتدريج كلما تقدم سيرنا ، فانه يعطينا كذلك ، ولنفس السبب ، مسلسلة من التعريفات للمطلق تتدرج كفايتها وتمامها . المطلق هو الوجود . هذا هو أول وأفقر التعريفات كلها : انه تعريف صحيح لكنه ناقص تماما . المطلق هو الفكرة المطلقة (أعنى هو الشخصية ، والروح ، والوعى الذاتى). هذا هو آخر التعريفات وأكثر كفاية واكتمالا . والتعريفات التى تتوسط بين التعريف الأول والأخير تعطينا تعريفات متوسطة القيمة .

ويعتقد هيجل كذلك أننا إذا استخلصنا من المذاهب الفلسفية المختلفة عبر التاريخ تصوراتها الجوهرية الأساسية ، فسوف نجد أن كل تصور من هذه التصورات يمثل مقولة فى منطقه . وأن المذهب الذى يمثله يظهر ، تقريباً فى فترة من فترات التاريخ تقابل المكان الذى تشغله هذه المقولة فى المنطق . وعلى هذا النحو ، وبغض النظر عن التصورات الفزيقية الخالصة لفلاسفة أيونيا ، فان أول تعريف قُدم للمطلق فى تاريخ الفلسفة هو تعريف الايليين وأعنى به :

المطلق هو الوجود ، وتلك هى أيضا أولى مقولات المنطق . ونجد بعدها مباشرة هيراقليطس الذى تعتبر الصيرورة الفكرة الرئيسية فى فلسفته ، وهى المقولة الايجابية الثانية فى المنطق(١) ولقد أتى الذريون بعد هيرا قليطس ، والفكرة الرئيسية فى فى فلسفتهم ، وهى تعريفهم للحقيقة الواقعى Reality ، وهى حسب مايقول هيجل ، تمثلها مقولة الوجود للذات التى تنطق فى المنطق بعد مقولة الصيرورة بقليل . فاذا سرنا بعد ذلك فى تاريخ الفلسفة وجدنا إسبنوزا وفلسفته فى الجوهر وهى مقولة سوف تظهر فى المنطق فى دائرة الماهية . ولا بد من التسليم بأن هذا التقابل بين تاريخ الفلسفة والمنطق تقريبى جداً بل هو معقد وجاهز ولا يمكن الالحاح فيه أبعد من ذلك(٢) لكن هيجل يقيم على هذا التقابل نظرة جديدة وممتعة عن تطور المذاهب الفلسفية . لقد كان يقال عادة ان المذاهب الفلسفية تظهر ظهوراً عشوائياً كغيرها من النظرات العشوائية الكثيرة ، وبالتالى فمعظمها يتناقض بعضه مع بعض ، لكن تاريخ الفلسفة يمثل كما يقول هيجل ، خطاً معينا للتطور ، حيث تكشف الفكرة عن نفسها تدريجياً فى الزمان خلال المذاهب الفلسفية المتعاقبة . ومن هنا فان التاريخ لا تحكمه الصدفة والهوى الأعمى ولكنه تطور عقلى تحكمه الفكرة ذاتها . فالفكرة تضع نفسها أولاً فى صورة ناقصة تماماً ، وهى صورة الوجود

---

(١) يصعب الشك ، فى الواقع ، كما أعتقد فى أن هيراقليطس يسبق الايليين من الناحية التاريخية ، وأن بارمنيدس تعرف عليه وعارض تعاليمه عن وعى . لكن هذه النقطة ليس لها أهمية كبيرة هنا .

(٢) وهيجل نفسه يسلم بذلك فهو يقول « على مؤرخ الفلسفة ، أن يوضح بطريقة أكثر دقة إلى أى حد يتفق ، أو ينحرف ، التطور التدريجى لقضاياه مع الفض الجدلى للفكرة المنطقية الخالصة » (ولاس المنطق الصغير ، فقرة ٨٦ إضافة) وكلمة ينحرف من وضع المؤلف .

ولابد لنا من أن نتذكر أن الوجود ، وكل مقولة غيره ، هو الفكرة . فالوجود هو الفكرة ضمنياً . وهذه المرحلة الأولى من الوضع الذاتى للفكرة تنتج فلسفة بارمنيدس . ثم تضع الفكرة ذاتها بعد ذلك على نحو أكثر كفاية فى صورة الصيرورة . وهكذا يظهر مذهب هيراقليطس . وهكذا يسير تطور المذاهب الفلسفية حتى تصل إلى آخر تصور المطلق وأكثرها صدقاً واكتمالا وهو تصوره على أنه الفكرة المطلقة ، وهو ما نصل إليه فى مذهب هيجل نفسه .

وفقاً لهذه النظرة فان المذاهب الفلسفية المتعاقبة لا تتناقض بل تكمل بعضها بعضا : وكما أن المقولات الأخيرة تتخذ من المقولات الأولى عناصر لها فان المذاهب الأخيرة تمتص ، وتهضم ، وتتمثل المذاهب الأولى : فتعاليم بارمنيدس صحيحة ، وكذلك تعاليم هيراقليطس ، والأخيرة لا تناقض الأولى بل تشملها وتتجاوزها . لأن فكرته الاساسية وهى مقولة الصيرورة تشمل وتجاوز مقولة الوجود . ومن هنا كانت جميع المذاهب الفلسفية صادقة . لكن بعضها أقل كفاية من البعض الآخر . وأخيراً فان فلسفة هيجل الخاصة هى تلخيص للسلسلة التاريخية كلها فهى تستوعب فى جوفها جميع الفلسفات السابقة لأنها تعرف المطلق بأنه الفكرة المطلقة ، والفكرة المطلقة هى آخر مقولة وتحتوى فى داخلها على جميع المقولات الأخرى : كالوجود ، والصيرورة ، والسبب والجوهر .. الخ .

على هذا النحو ينظر هيجل إلى تاريخ الفلسفة ويرتبط به ، فهو يعتقد أن التاريخ الكلى للعالم ليس مسرحاً للصدفة العمياء بل ان الفكرة ، أو العقل ، تتحكم فى مساره ، فالتاريخ هو التجلى الذاتى التدريجى للفكرة فى الزمان . وهذا هو مايسمى عند اللاهوتيين ، « التدبير الالهى العالم » (1) ويحاول هيجل أن يعرض

(1) الفكرة الأساسية فى فلسفة هيجل كلها هى فكرة العقل : العقل الخالص فى المنطق والعقل فى حالة اغتراب فى الطبيعة والعقل حين يعود إلى نفسه فى فلسفة =

هذه الفكرة بالتفصيل فى وصفه لتطور الفلسفة ، والفن ، والدين والتاريخ السياسى وعلينا الآن أن ننتقل إلى تفصيلات المنطق .

= الروح [راجع كتابنا المنهج الجدلى عن هيجل ص ٢١ ومابعدها] ومن ثم فإن العقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر الروح أو قل أن العقل يحكم العالم ويسير التاريخ ويقول هيجل أن هذه الفكرة ليست جديدة على النحو الذى تظهر به ولكنها قديمة قدم الفلسفة اليونان ، وشائعة شيوع الدين نفسه وهى فى صورتها الدينية تتحدث عن وجود « حكمة الهية » أو تدبير الهى ، أو عناية الهية توجه العالم ، وبالتالى فإن مايحدث فى العالم يحدث طبقا لخطة الهية وإن كان يفترض عادة أن هذه الخطة ذاتها خافية عن أعيننا وان من التهور أن نحاول معرفتها على حد تعبير هيجل - راجع ترجمتنا العربية لكتابه « محاضرات فى فلسفة التاريخ » الجزء الأول ص ٧٨ ومابعدها - دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٧٤ [المترجم] .

التقسيم الأول

نظرية الوجود

مقدمة :

١٧٥ — لقد سبق أن ذكرنا الخصائص العامة لدائرة الوجود فى الفقرة رقم [١٦٣ ، ١٧١] وسبق أن رأينا أيضاً الأسباب التى تحتم على علم المنطق أن يبدأ بالوجود [من فقرة ١١٤ الى ١٢٠] ومن ثم فلسنا بحاجة إلى إضافة شىء جديد هنا وإنما يبقى أن نقول فقط على سبيل التمهيد أن نظرية الوجود تقع فى ثلاثة دوائر من المقولات وهى (١) الكيف (٢) والكم (٣) والقدر . وعلينا أن ندرس هذه الدوائر بهذا الترتيب .

الفصل الأول

الكيف

١٧٢ — ليست المقولة النوعية للكيف هي أول المقولات في هذه الدائرة الكن لما كانت كل المقولات في هذه الدائرة، كما سوف نرى، كيفية الطابع، فإن لفظ الكيف يستخدم كاسم للدائرة العامة إلى جانب استخدامه كمقولة خاصة. وبنفس الطريقة نجد أن اسم « الوجود » يستخدم في معان ثلاثة. فهو اسم المقولة الأولى. وهو اسم جنس للمقولات الثلاث في المثلث الأول. كما أنه الاسم للدائرة كلها التي تشمل: الكيف، والكم، والقدر.

القسم الأول

الوجود

(أ) الوجود Being :

١٧٧ — الوجود هو المقولة الأولى للأسباب التي سبق أن ناقشناها في الفقرة (من ١١٤ حتى ١٢٠) فهو أعلى تجريد ممكن لأنه تجرد من كل طابع ، ومن كل تعين من أي نوع ، والوجود على هذا النحو ليس له سمة مميزة وإنما هو فراغ كامل .

(ب) العدم Nothing ·

١٧٨ — لأن الوجود هو على هذا النحو فراغ مطلق فهو من ثم مرادف للعدم ، لأن فكرة العدم هي ببساطة فكرة الخلو من كل تعين . ونحن لا نستطيع أن نفكر في شيء إلا بفضل ما يملكه من تعينات كالحجم ، والشكل واللون ، والوزن .. إلخ ..

وما يخلو من كل تعين هو الفراغ المطلق أو العدم ، ولأن الوجود حسب تعريفه نفسه يخلو من كل تعين فهو إذن عدم .

ويتضح ذلك أيضا إذا جعلنا الوجود محمولا في قضية ، فقد نقول أن الحقيقة هي الوجود ، لكن هذا القول ليس إلا تحصيل حاصل إذ يكفي أن نقول إن الحقيقة موجودة . وفي هذه الصورة يتضح أن الوجود ليس محمولا حقيقيا

ولكنه مجرد رابطة ، إنه لا يحدد الحقيقة بأية طريقة وإنما يترك معرفتنا بها فارغة تماماً . ولو قيل لنا أن الحقيقة هي — فمن الطبيعي أن نتساءل ما هي .. ؟ ولا يقدم الوجود كمحمول أية اجابة عن هذا السؤال . فبدلا من أن نكون أمام قضية صورتها « س هي ص » نجد أنفسنا أمام قضية تقول : «س هي —» ويبقى مكان المحمول فارغا يرادف الصفر ، وهذا الصفر ، هو كل ما يمثله الوجود ، هو العدم . فالوجود إذن هو العدم . ولو كان ثمة فارق بينهما لوجب أن يتصف الوجود بتعين لا يتصف به العدم . ولكن الوجود يخلو من كل تعين ومن ثم فلا يمكن أن يكون بينهما أى فارق . ففكرة الوجود هي نفسها فكرة العدم . وكل منهما تتحول إلى الأخرى .

(ح) الصيرورة .. Becoming :

١٧٩ — الوجود ، إذن ، يتحول إلى العدم ، ولكن العدم أيضا يتحول إلى الوجود لأنهما متحدان كطرفى معادلة ، وأى معادلة يمكن عكس طرفيها ، فلو كانت ا = ب ، لوجب أن تكون ب = ا أيضا . والقول بأن العدم يتحول إلى الوجود يمكن أن يحير القارىء المبتدىء حتى ولو كان يوافق على أن الوجود يتحول إلى عدم ، والسبب أن فكرة التحول والانتقال تجلب معها تداعيات وصوراً زمانية . ونحن نعرف بالنسبة لتغيرات الأشياء الفعلية فى الزمان أن التغير فى اتجاه ما لا يتضمن التغير فى الاتجاه المعاكس . فالقول بأن ورقة الشجر تتحول من اللون الأخضر إلى اللون الأصفر لا يستلزم بالضرورة تغيرها على نحو معاكس من اللون الاصفر إلى اللون الاخضر . وشىء من هذا القبيل يحيرنا هنا . لكن الانتقال هنا منطقى فحسب أو هو انتقال طرفى المعادلة .

إنه لا يعنى سوى فكرة الوجود متحدة مع فكرة العدم ، وأنه ينتج من ذلك أن تكون فكرة العدم متحدة مع فكرة الوجود ، أعنى أن

العدم يتحول بدوره إلى الوجود . وهذا الانتقال من الوجود إلى العدم ، ومن العدم إلى الوجود هو : الصيرورة « انتقال العدم إلى الوجود هو النشأة ». Origination أو الظهور إلى الوجود . وانتقال الوجود إلى العدم هو الموت . . Decease أو التوقف عن الوجود . ويمكن أن ننظر إلى النشأة والموت على أنهما مقولتان فرعيتان .

١٨٠ — الصيرورة هى الوحدة العينية للوجود والعدم وهى وحدة لأنها تتضمن هويتهما فقد زال ما بينهما من تمايز فى هذه الهوية، لقد انصهرا فى وحدة لكن هذه الوحدة عينية Concrete لأنها لا تزال تحتفظ فى جوفها بالفارق بينهما فهى ليست وحدة مجردة « كالتصور » المألوف الذى يشمل ما هو عام ومشترك بين موضوعات الفئة الواحدة ويستبعد ما بينها من اختلافات . إن الصيرورة تشتمل على الاختلافات كما تشتمل على الهوية : فالوجود والعدم متحدان ، وذلك يعطينا مقولة الصيرورة . لكن علينا ألا ننكر اختلافهما بسبب هويتهما .

فهما فى آن معاً يعبران عن هوية مطلقة وتمايز مطلق والصيرورة تشملهما معاً . وكلمة « الانتقال » ليست سوى اسم جديد للهوية لكن لو لم يكن بينهما فرق أو تمايز لما كان هناك تحول ولا صيرورة . فإذا قلنا أن « س » تتحول أو تصير . فهذا يعنى أنها لا تصير إلى « س » لأنه لن توجد فى هذه الحالة صيرورة ولا تغير بل لابد أن تصير شيئاً آخر ، لابد أن تصبح « ص » .

« تفسيرات إضافية »

١٨١ — مقولات المنطق هى تعريفات متعاقبة للمطلق . والمقولة الأولى هى أول تعريف قدم فى التاريخ وهو المطلق هو الوجود . ولقد كان بارمنيدس هو الذى وضع التعريف . ولقد اشتملت فلسفته أيضاً على مقولة العدم أو اللاوجود، ومع ذلك فقد أنكر أن يكون من الممكن تعريف الحقيقة بتلك المقولة . ولقد

كان هيراقليطس هو المسئول عن وجهة النظر القائلة بأن الحقيقة هي الصيرورة . وهذا هو التعريف الثاني للمطلق .

١٨٢ — قد يعترض الحس المشترك على التوحيد بين الوجود والعدم بأنه لو صح ذلك لكان سواء أن أتناول عشائي أو لا أتناوله ، أن نوجد وألا نوجد ، .. إلخ . لكن التوحيد لا يتضمن شيئاً من هذا العبث اللامعقول . إننا هنا أمام تجريدات لا متعينة فارغة فحسب هي الوجود والعدم . أما العشاء وغيره فهو ليس غير متعين ، فالعشاء ، مثلا ، يتعين ، بأنه جاف ، دافىء ، له لون ، يمكن أكله .. إلخ . لكننا نتحدث فحسب عن الوجود الخالص ، الوجود اللامتعين الذي يتحد مع العدم .

١٨٣ — يجب أن نكون على حذر فلا نظن أن عنصر الزمان موجود في مقولة الصيرورة : فالوجود والعدم يتحول الواحد منهما إلى الآخر على نحو منطقي و لا يتحول الواحد إلى الآخر بطريقة زمانية . لكن قد يقال أن فكرة الصيرورة ، وكذلك التغير ، لابد أن تتضمن الزمان ولا معنى لها بدونه ، والجواب هو أن الصيرورة لا تتضمن الزمان إلا بنفس المعنى الذي يتضمن به الكم المادة أو المكان على أقل تقدير . لكن إذا كان موضوع تفكيرنا هو ، الفكرة الخالصة عن الكم فعلينا أن نجردها من عنصر المادة أو المكان ، وبالمثل : إذا كان موضوع تفكيرنا الفكرة الخالصه عن الصيرورة فلابد أن نجردها من عنصر الزمان(١)

---

(١) لا أستطيع أن أوافق على رأى دكتور ماكتجرت (في كتابه شرح على منطق هيجل فقرة ١٨ ، ١٩) القائل بأن مقولة الصيرورة عند هيجل لا تشتمل على فكرة التغير فمثل هذا القول يعارض النصوص الهيجلية صراحة . فاسم الصيرورة ، واسم المقولتين الفرعيتين النشأة والموت ، والإشارة إلى هيراقليطس تعتبر دليلا قوياً وواضحا على أن هيجل كان يتصور مقولة الصيرورة عنده على

١٨٤ — الوجود الذى نتحدث عنه ليس هو الوجود الفعلى Existence فحين نقول عن شيء أنه « موجود » فإن ذلك لا يعنى أنه « يوجد وجودا فعليا » : فالقضية « هو موجود » قضية ناقصة لأنها بلا محمول ، وحين نسمعها نتساءل عن المحمول : ماهو .. ؟ لكن القضية «ما يوجد وجودا فعليا» قضية تامة لأنها تحتوى على محمول ضمنى هو « فى علاقة مع غيره من الأشياء » ، فالقضية : « أنه يوجد وجودا فعليا » تعنى « أنه » جزء من الكون ، وأنه يرتبط بعلاقات متبادلة مع الأشياء الأخرى ؛ فهى تعنى « أنه » جزء من ذلك النسق العقلى المنظم من الكائنات والعلاقات الذى نميزه على أنه حقيقة ونفرق بينه وبين الكائنات التى نراها فى حالات الأحلام والهلوسة وما إليها . ومن ثم فالوجود الفعلى هو فكرة أكثر تعقيداً وغنى ، وهينيه من الوجود الفارغ — ولهذا السبب يظهر الوجود الفعلى كمقولة فى مرحلة متأخرة جدا فى المنطق (انظر فقرة ٢٦٢) .

= أنها تغير ، ومثل هذا الاستنتاج للتغير لابد أن يكون فاسدا فى رأى دكتور « مكتجارت » وسواء أكان الاستنتاج سليما أم غير سليم فتلك مسألة قابلة للنقاش. لكن الأمر الذى يبدو لى أنه لا يمكن مناقشته هو أن هيجل حاول أن يستنبط التغير .

« القسم الثانى »

« الوجود المتعين »

Determinate Being

١٨٥ — وقفنا عند مقولة الصيرورة . والصيرورة كما رأينا فى الفقرة ١٨٠ تعتمد على التفرقة والإختلاف بين الوجود والعدم بقدر ما تعتمد على الهوية والتوحيد بينهما ، فلا يمكن لـ « س » أن تصير «س» ولا يمكن للشاب أن يصير شاباً بل لابد لـ « س » أن تصير « ص » ؛ لا بد للشاب أن يصير رجلا . وهكذا تنهار التفرقة بين الوجود والعدم ، ولابد أن تنهار الصيرورة ذاتها . لكن التفرقة قد انهارت لأن الوجود والعدم متحدان . ومن ثم تختفى الصيرورة ذاتها وتتلاشى . وهذه الفكرة يمكن التعبير عنها بطريقة أخرى بأن نقول إن الصيرورة هى فى البداية تحول الوجود إلى عدم . لكن العدم هو وجود ، ومعنى ذلك أن الصيرورة تعنى تحول وجود إلى وجود وليس ذلك صيرورة . ومن ثم تختفى الصيرورة . والصيرورة هى من جهة ثانية تحول العدم إلى وجود لكن الوجود هو العدم ومن ثم فإن الصيرورة هى تحول العدم إلى عدم الذى يعنى أيضا إختفاء الصيرورة . وهكذا تنهار الصيرورة .

لكن نتيجة هذه العملية ليس مجرد لاشيء non—entity إذ لا يزال واضحاً أن ما خلفناه هو اتحاد الوجود والعدم ، وما اختفى هو عنصر التغير change[1]

(١) اختفاء عنصر التغير ضرورى للاستنباط ، لكن علينا أن نلاحظ أن ذلك خرق المبدأ الهيجلى (فقرة ١٤٤) القائل بأن الجدل فى تقدمه لا يفقد شيئا على الإطلاق.

ومن هنا فاننا لا نزال مع وحدة الوجود والعدم ولكنها الآن فى حالة سكون أو راحة rest ومن الواضح أن ذلك لون من ألوان الوجود لأنه يشمل الوجود فى جوفه لكنه وجود لا يصير أعنى لا يختفى فى العدم . فلم يعد من الصواب أن نقول عنه إنه موجود أو غير موجود . إنه الآن موجود على وجه التحديد ، وهذا التحديد للوجود هو الذى يؤلف هذه المقولة الجديدة ، فهى وجود محدد أو متعين، أعنى لونا من الوجود يعارض لونا آخر فهو وجود كذا وليس وجود شيء آخر إنه : الوجود المتعين .

مقولة الوجود الأصلية الفارغة تتضمن من حيث طبيعتها ذاتها غياب كل تعين ولقد وصلنا الآن إلى وجود له تعين لكنا مازلنا لانستطيع أن نقول ما هو هذا التعين . لقد وصلنا فحسب إلى الفكرة العامة عن التعين بما هو كذلك . ذلك أنه يمكن أن نعرف عن شيء ما أنه ملون دون أن نعرف لونه ، كذلك نقول هنا أن الوجود متعين دون أن نشير إلى تعينه . وهذه الفكرة المجردة الخالصة هى كل مضمون الوجود المتعين .

يبدو لى أن هذا الاستنباط غير سليم ، فهو فيما يظهر يستمد قوته من التلاعب بكلمة « محدد فقولنا عن شيء ما أنه موجود على نحو محدد يعنى أنه توقف عن التحول والإنتقال بين « موجود وغير موجود » لكن هناك معنى آخر مختلفا تماما عن المعنى السابق لكلمة محدد يفسل داخل إستخدامنا للكلمة على أنها مرادف لكلمة متعين . ومن المحتمل أن يكون هذا هو السبب الذى جعل هيجل يلجأ فى هذه النقطة إلى المجاز ، ليدعم الاستنباط المهزوز — « حجة إله الآلة Deus Machina[1] — يقول : تقف الصيرورة أمامنا فى سكون كامل . . .

(١) إله الآلة Deus machina أو خروج الله من الآلة أو الماكينة اصطلاح يطلق على الحيلة أو الخدعة التى كانت تستخدم فى الدراما القديمة خاصة فى =

الصيرورة نار تموت داخل ذاتها حين تستهلك عناصرها . ونتيجة ذلك ليس فراغا أو عدما ولكن . . وجود معين ، ومن الواضح أن مضمونه الاولى هو أنه قد أصبح «(1) والإستعارات الحسية من هذا القبيل ، مثلها مثل أساطير أفلاطون ، لا بد أن تجعل المرء يساوره الشكوك فى أنها تخفى وراءها خطأ فى التفكير .

« القسم الفرعى الأول »

« الكيف » Quality

١٨٦ — لقد وصلنا إلى فكرة التعين بما هى كذلك ، وهذا التعين الذى تم استنباطه هو الكيف ، وليس ذلك واضحا منذ البداية فإذا كان واضحا أن الكيف هو لون من التعين ، فليس هو اللون الوحيد ، فكم الشىء هو أيضا تعين لهذا الشىء . فكيف استطاع هيجل ، إذن ، وقد استنبط التعين بصفة عامة فحسب ، أن يزعم أنه استنبط اللون الجزئى الخاص من التعين الذى نسميه بالكيف؟ والإجابة عن هذا السؤال هى على النحو التالى : الوجود المتعين هو وجود يوجد على نحو محدد أعنى لا يختفى فى العدم (فقرة ١٨٥) وما يمنعه من الإختفاء فى العدم هو تعينه . فلو لم يكن تعين لوجب أن يكون وجودا خالصا ، والوجود الخالص يختفى فى العدم . ومن ثم فإن التعين الذى يوجد أمامنا هو لون من التعين يعتمد عليه وجود الوجود نفسه ، فلو أنك دمرت هذا التعين لدمرت الوجود ذاته فى نفس الوقت (أعنى لاختفى فى العدم . فالواقع أن التعين هو الوجود ذلك

المسرح اليونانى القديم حين يظهر الإله فى مرحلة من المراحل المعقدة فى المسرحية ليقدم حلا خرافيا أو غير طبيعى للموقف المتأزم . ثم أطلق بعد ذلك على أى شىء يقدم بطريقة مصطنعة لحل مشكلة من المشاكل يتعذر حلها بطريقة طبيعية [المترجم] .

(١) ولاس — المنطق الصغير — فقرة ٨٩ إضافة .

لأن الوجود يوجد بفضل تعينه ، فالتعين جانب وجزء من الوجود، فهما متحدان ولا يمكن أن ينفصلا أو أن ينظر إليهما على أن كلا منهما خارجي عن الآخر .

وهذا اللون من التعين الذي يتحد مع وجود الشيء، ولا يمكن أن ينفصل عنه هو : الكيف . صحيح أن كم الشيء ، من ناحية أخرى تعين له . لكنه تعين يمكن أن ينفصل عن وجود الشيء ، فهو خارجي بالنسبة له . افرض أن الشيء الذي نتحدث عنه هو الأكسوجين أتجد أن له خاصية (أو كيف) المساعدة على الإشتعال، فلو أنك دمرت هذا الكيف لتوقف عن أن يكون أكسوجينا ،فوجود ذاته كأكسوجين هو كيفياته وخواصه . غيِّر هذه الكيفيات فإن الأكسوجين لن يكون موجوداً . وهكذا فإن كيف الشيء هو تعين متحد مع وجوده . أما الكم فهو خلاف ذلك : ففي استطاعتك أن تزيد أو تنقص من كم الأكسوجين إلى أي حد تشاء دون أن يتأثر وجود الأكسوجين إلى أدنى درجة من التأثر . وعلى هذا النحو فإن الكم هو تعين خارجي ولا يتأثر أبدا بوجود الشيء وما سبق أن استنبطناه ، كما برهنا من قبل ، هو تعين متحد مع الوجود ، تعين يؤدى إختفاؤه إلى إختفاء الوجود ذاته : ومن ثم فقد استنبطنا الكيف .

١٨٧ — ومهما يكن من شيء فان الكيف ينشطر نصفين فهو يمكن أن ينظر إليه أما على أنه موجود أو على أنه سالب . فكيف الشيء يؤلف من ناحية ما هو عليه ، أعني وجوده ، فاذا كان الشيء يتصف بهذا الكيف أو ذاك كأن يكون له وزن نوعي خاص ، ويساعد على الاشتعال، وعديم اللون والرائحة.. إلخ، فإن ذلك يؤلف الشيء الذي نسميه بالأوكسجين والكيف هو من هذا الزاوية، الوجود ذاته أو الجانب الإيجابي Reality من الشيء . لكن من ناحية أخرى ، مادام التعين سلباً فإن الكيف يمتلك كذلك جانبا سلبيا أما الكيفات التي تجعل الشيء أكسوجينا تجعله أيضا ليس أيدروجينا . وعلى هذا النحو فالكيف أيضا

سلب negation . ومن هنا كان الإيجاب والسلب مقولتين فرعيتين للكيف .

١٨٨ — الإيجاب Reality ، كما فهمنا فى الفقرة السابقة ، ليس هو نفسه الحقيقة الواقعية المطلقة Reality أو الوجود المستقبل . ولقد سبق أن إستخدامنا هذا اللفظ بهذا المعنى الأخير فى الأجزاء الأولى من هذا الكتاب (فقـــرة ١٢ وما بعدها) . إن هيجل ، يعنى بالإيجاب فى السياق الحالى واقعة وجود الشىء هناك ، أعنى الوجود الايجابى الحاضر . وبهذا المعنى فأياما كان الوجود المتعين ، أيا ما كان وجوده على وجه التحديد فهو واقعى Real ، وهذا الاستخدام الحالى يشبه كثيرا الاستخدام المألوف لكلمة واقعى .

والايجاب ، أو الواقع Realiy ، ليس هو بالطبع كالوجود الخالص ، فهو متعين . وتعيناته وحدها ، أعنى كيفياته هى التى جعلت الشىء واقعيا ، وبالمثل فان السلب هنا ليس هو نفسه العدم ، فهو ليس عدما فارغا وإنما هو عدم محدد ، سلب لشىء معين . فإذا كان العدم ينفى كل شىء مهما كان ، فإن السلب لا ينفى سوى كائن محدد فحسب ، فالبحر ، على سبيل المثال . سلب لليابسة ، لكن البحر ليس عدما .

١٨٩ — كيف الشىء منظورا إليه فى جانبه الإيجابى (الإيجاب أو الواقع) هو خاصية داخلية فى الشىء أو هو وجوده أو هو الشىء على نحو ما هو عليه فى ذاته وبغض النظر عن الأشياء الأخرى . وإذا ما نظرنا إليه على هذا النحو فهو مقولة فرعية هى الوجود فى ذاته . وإذا ما نظرنا إلى الكيف فى جانبه السلبى (أى السلب) وجدنا أنه يمثل خاصية الشىء على نحو ما تنفى شيئا آخر ، فهو إذن وجود يرتبط فى علاقة (أو ينفى) بأشياء أخرى . وهو بما هو كذلك مقولة فرعية هى : الوجود للآخر .. Beiny for other .

« التقسيم الفرعي الثاني »

الحـــد .. Limit

١٩٠ — النقطة التي وصلنا إليها الآن هي مقولة الكيف . فلسنا بحاجة إلى أن ندرس أكثر من ذلك المقولتين الفرعتين للكيف [وهي الوجود للآخر] . ولو وضعنا في ذهننا ، إذن ، مقولة الكيف لكان علينا أن نستنبط منها ، أعني أن نبين أنها تتضمن بالضرورة ، المقولة التالية وهي مقولة الحد . والانتقال سهل وواضح للغاية لاننا سبق أن رأينا أن فكرة التعين وفكرة الحد تتضمن كل واحدة منها الأخرى (فقرة ٤٣) والواقع أن الانتقال يعتمد على المبدأ القائل بأن التعين سلب ، فإذا كان الكيف تعينا للشيء فان التعين سلب . لكن سلب الشيء معناه حده ، ومن هنا كان الكيف حدا . وعلى هذا النحو نستنبط مقولة الحد من مقولة الكيف .

١٩١ — المرج مرج وليس بركة لأن له صفات المرج أو الأرض الخضراء ، وليس له صفات البركة أو المستنقع ، وهذه الصفات (أو الكيفيات) التي يمتلكها تؤلف وجوده على نحو ما هو عليه . لكنها كذلك تحدده على أنه ليس وجود ما ليس هو عليه . فكونه مرجا ، أو إمتلاكه لكيفيات المرج ، ذلك بالضبط مايحده ، أعني ما يمنعه من أن يكون بركة أو مستنقعا . وعلى ذلك فالكيف الايجابي هو أيضا سلب أو حد . وكلمة الحد تستخدم هنا بالطبع بمعناها الكيفي لا الكمي : فالحدود الفزيقية للأرض تحدها في المكان ، إنها تحد كمها أو حجمها . لكن كيفيات الأرض تحدها بمعنى أنها تعينها على أنها هذا اللون من الأرض التي تعارض تلك الأرض ، فالحدود الكيفية ليست حدودا طبيعية في المكان . لكن الخط الحدى بين نوع ونوع هو حد كيفي . وهكذا كان العقل هو الحد الذي يفصل بين الإنسان وغيره من الحيوانات الأخرى ، ومن الواضح أن الحدود

بين الانواع يمثلها كيفياتها النوعية . وهكذا يتضح أن الكيف يتضمن الحد .
الدائرة العامة من المقولات التى تندرج تحت عنوان الحد تقع فى ثلاث مقولات نوعية هى : —

ا — المتناهى .. Finite

١٩٢ — من الواضح أن الحد يتضمن التناهى Finitude فحين يكون الشىء محدودا فذلك يعنى أنه متناه ، ومقولة المتناهى تتضمن مقولة لاحقة يسميها هيجل مقولة : —

ب — الآخرية .. Alteration

١٩٣ — المتناهى هو ما له حد ، وإذا كان الشىء محدودا نتج من ذلك أن وراء هذا الحد شيئا آخر ، لأن الحد لا يكون لشىء واحد فحسب ، وإنما الشيئين اثنين . فمعنى أن تكون متناهيا هو أن تكون محدودا بواسطة شىء آخر . ومن ثم فهناك « شىء » و « آخر » . ويمكن أن تصل إلى هذه النتيجة نفسها بطريقة أخرى فنقول : إن الكيف حد فى جانبه السلبى . فاذا كان للشىء كيف فانه بذلك ينفى أو يسلب ، لكنه لا ينفى نفسه أو سلب ذاته ولكنه ينفى « آخر » ، فكيف النور ينفى الظلمة ، وأخيرا فان فكرة الحد ذاتها تتضمن أن هناك شيئا وراء الحد ، فاذا عرفت أن هناك حدا فقد عرفت أن هناك شيئا وراءه (فقرة ٦٦) ومن ثم فقد وصلنا الآن إلى فكرتى « الشىء » و « الآخر » وفكرة الشىء أكثر تقدما عن فكرة الوجود المحض ، ولهذا فهى تنتمى بالضرورة إلى دائرة الوجود المتعين ؛ لأنها تعنى هذا الوجود المحدد فى مقابل ذلك الوجود . فهذا شىء وذلك شىء « آخر » .

لكن الآخر هو أيضا شىء ؛ فهناك شيئان ، وكل شىء منهما هو أيضا آخر ، فهناك آخران ، فإذا كانت « س » شىء و « ص » آخر ، فإن « ص » هى أيضا

شيء » و « س » هي أيضا « آخر » . ويستوى أن نقول عن أحدهما أنه شيء عن الثاني أنه آخر . فالشيء والآخر إذن متحدان . وكل منهما يتحول إلى الآخر . وهكذا يتحول الشيء إلى الآخر . وهذا التحول للشيء إلى الآخر ، هذه الصيرورة إلى الآخر ، أعنى أن تصير آخر ، هي الآخرية Alteration (1)

١٩٤ — يمكن أن يكون هذا الاستنباط محيراً للقارىء، شأنه شأن القضية السابقة التي كانت تقرر وحدة الوجود والعدم ، ما لم يضع في ذهنه أنه أمام مقولات مجردة خالصة ويحذر من أن يضع مكانها تصويرات حسية . لقد رأينا أن هوية الوجود والعدم لا تعنى مثلا أن العشاء هو نفسه اللا عشاء . وقل مثل ذلك في القضية التي أمامنا والتي توحد بين الشيء والآخر فهي لا تعنى مثلا أن الشيء ، « النور » ، متحد مع الآخر « الظلام » ، أو أن « المستنقع » هو نفسه « المرج » ؛ لأن ما ينبغي علينا أن نفكر فيه ليس هو هذه الأشياء الحسية العينية مثل المستنقع ، والمرج والنور والظلمة .. إلخ وإنما هو المقولات المجردة الخالصة مقولة « الشيء » ومقولة « الآخر » أن الفكرة تعنى ببساطة أن كل آخر هو أيضا شيء ما ومن ثم فإن الفكرة الخالصة عن الشيء تتحد مع الفكرة الخالصة عن الآخر . تماما كما أن الوجود والعدم ، بما هما كذلك متحدان ؛ لكن هذا اللون الجزئي الخاص من الشيء ، كالنور . ليس هو نفسه ذلك اللون الخاص من الآخر كالظلام . إن الملاحظة التي نشير إليها الآن ، وهي القول بأننا في المنطق لا نتحدث إلا عن أفكار مجردة خالصة وليس عن أشياء حسية ، بالغة الأهمية وينبغي أن تكون

(١) لاحظ أن كلمة Alter الإنجليزية معناها يتغير ومعناها أيضاً آخر أو غير ، ومن هنا جاءت الكلمة Alteration بمعنى التحول إلى آخر [المترجم] .

في ذهن القارىء باستمرار ، ليس فقط بالنسبة للانتقال من الوجود إلى العدم ، ومن الشيء إلى الاخر ، ولكن بالنسبة لكل الانتقالات في المنطق . والفشل في فهم أي استنباط سوف يزول في الأعم الأغلب بتذكر هذه النقطة . ولن نعود إليها مرة أخرى في تفسيرنا للإنتقالات المنطقية المقبلة ، لكن سوف نفترض ، كقاعدة عامة ، أن القارىء قد حفظها .

١٩٥ — التناهي ، إذن ، يتضمن بالضرورة الاخرية . ولهذا السبب فإن كل الأشياء المتناهية تتغير وتتلاشى وتفنى . وليس واقعة عارضة أن نجد المتناهي غير دائم ولا مستقر لأن قابلية التغير تدخل في صميم التناهي نفسه ، ذلك لأن حد المتناهي يعتمد على الجانب الإيجابي الداخلي فيه وهو جانب كيفه وليس على أي شيء خارجي عنه . فالمرج محدد بوجوده ذاته من واقعة أنه مرج ذاتها . لكن الحد سلب . ومن ثم فالسلب أو اللا وجود ، جزء من ماهية الأشياء المتناهية ذاتها . فوجودها ذاته ، أعني الطابع الإيجابي أو الكيف ، هو اللاوجود ؛ أي أنها تحمل في جوفها بذور موتها وانحلالها .

١٩٦ — ليست الاخرية هي نفسها الصيرورة ؛ وإنما هي مقولة أكثر عينية وأكثر إكتمالا من مقولة الصيرورة . لقد كانت الصيرورة تعني انتقال كل من الوجود والعدم إلى الاخر كما هي الحال حين يبدأ شيء في الوجود ثم يتوقف عن أن يكون . أما الاخرية فهي انتقال شيء ما إلى شيء آخر (وليس إلى العدم) كما هي الحال حين يتغير لون ورقة الشجر أو حين يصبح الإنسان مسناً . الصيرورة هي خلق وإنعدام ، أما الاخرية فهي تغير الكيف .

(ج) اللامتناهي الفاسد أو الكاذب . . . Spurious—Infinite

١٩٧ — أصبح الشيء آخر ؛ لكن هذا الآخر هو أيضا شيء ما ، ومن ثم فهو يصبح بدوره آخر . وهذا الآخر هو شيء ثالث ويصبح من جديد آخر . . . وهكذا إلى مالا نهاية . وهنا تظهر فكرة سلسلة لا متناهية من الأشياء . وتلك

هى الفكرة الشائعة عن اللامتناهى وأعنى بها اللامحدود المحض ، أى أنه ماليس له نهاية أو التجديد المستمر للشيء نفسه ، والمثل الذى يذكر عنه هو المكان اللا متناهى أو الزمان اللا متناهى أو المتوالية العددية اللامتناهية (١) لكن ذلك ليس هو التصور الحقيق للامتناهى . أنه ليس اللامتناهى الحقيقى ولكنه اللامتناهى الزائف أو الكاذب . لأن كل حد من حدود السلسلة . كل شيء وكل آخر ، هو نفسه متناه ، لأن كل شيء محدود بالآخر . وعلى ذلك فمهما سرنا بعيداً في هذه السلسلة فإننا لن نتجاوز دائرة المتناهى . وإنما سنكون بصدد تناوب لا نهاية له بين الشيء والآخر ، وبصدد تكرار لا نهاية له لحدود كل منها فى ذاته متناه ، لدرجة أننا لن نتخلص من المتناهى أبداً . فها هنا محاولة مستمرة للقبض على اللامتناهى الذى يظل مع ذلك يفلت منا باستمرار ؛ فهو ينبغى أن يكون لا متناهياً لكنه بالفعل ليس كذلك أبداً ، ولذلك يسميه هيجل باللامتناهى الفاسد أو اللامتناهى الكاذب أو اللامتناهى السالب .

١٩٨ — يقول هيجل : « أن مثل هذه النتيجة تبدو للتفكير السطحى عظيمة إلى أبعد حد بل هى أعظم نتيجة ممكنة . ولكن مثل هذا السعى إلى اللامتناهى ليس هو اللامتناهى الحقيقى .. فعندما نقول عن المكان والزمان انهما لامتناهيان فإن فكرنا ينصرف إلى هذا التسلسل اللامتناهى ويتعلق به .... وتلك هى الحال نفسها مع المكان الذى يشكل لا متناهية موضوع الخطب الحماسية لعلماء الفلك الموهوبين فى التهذيب Edification (٢) . إن تفكيرنا حين يحاول أن يتأمل مثل

---

(١) يقدم مستر و . ت . هاريس W. T. Harris (فى كتابه منطق هيجل ص ٢٠١ ومن ص ٢٠٣ حتى ٢٠٤) الزمان والمكان على أنهما مثالان للامتناهى الحقيق ، ومن الواضح أنه مخطيء .

(٢) حكمة التهذيب Edification هى «بعبع» هيجل المفضل ، فهو يستخدمها باستمرار بمعنى محقر على أنها تعنى تهذيب الأمور المبتذلة التافهة .

هذا اللامتناهي لا بد أن يسقط من الإعياء كما يقال عادة . صحيح أننا لا بد فعلا أن نتخلى عن مثل هذا التأمل الذى لا نهاية له ، لكن ليس السبب أنه بالغ السمو وإنما لأنه عقيم على إلى أقصى حد . . فالشيء نفسه يعود إلى الظهور من جديد على الدوام . إننا نضع حداً ثم نتجاوزه ، ولكننا نصطدم بحد جديد ، وهكذا إلى الأبد .. (١)

« التقسيم الفرعي الثالث »

اللامتناهي الحقيقي . . . True Infinite

١٩٩ — يتبين لنا على النحو الذى ذكرناه أن التحديد المتبادل الذى لا نهاية له بين الشيء والآخر هو اللامتناهي الفاسد . لكن الآخر متحد مع الشيء (فقرة ١٩٣) ومن هنا فإذا ما تحدد الشيء بالآخر فانه فى الحقيقة لا يتحدد إلا بنفسه، وهذا هو اللامتناهي الحقيقي . . True infinite . لأن اللامتناهي الأصيل يعني التعين الذاتي في حين أن المتناهي هو الذى يتحدد بالآخر . فاللامتناهي الفاسد ليس شيئاً آخر غير اللامحدود Unlimited . أما اللامتناهي الحقيقي فهو الذى يحدد نفسه بنفسه .

٢٠٠ — أن الخصوبة الكاملة لهذه النتيجة تظهر بشكل أوضح إذا ما عرضنا الاستنباط السابق بطرق أخرى : الشيء يصير آخر ، والشيء والآخر ضدان ؛ فإذا كان الشيء متناه فان الآخر يكون فى هذه الحالة لامتناه . ومن ثم فان المتناهي حين يجاوز حده فإنه يتجاوز ذاته ويصبح لامتناه . لكن هذا الآخر ، وهو اللامتناهي ، هو نفسه شيء ما ، وبالتالي فإنه يتحول بدوره إلى الآخر أعني إلى المتناهي . . وهكذا فان المتناهي لا يمكن أن يتجاوز على نحو حقيقي ، لأننا

(١) ولاس : المنطق فقرة ٩٤ إضافة .

ما تكاد ننتقل إلى اللامتناهى حتى يرتد هذا اللامتناهى إلى المتناهى . والمكان مثال على ذلك . فنحن نستطيع أن نأخذ أية نقطة فيه ونعتبرها حداً لكننا سوف نجد أننا يمكن أن نعتبرها نقطة وراءها حد أبعد ، وهكذا يتحول اللامتناهى ، الذى كان يكمن وراء الحد ، إلى متناه . وهذه العملية المتجددة التى تضع حداً ثم تتجاوزه لتضع حداً جديداً وهكذا إلى الأبد هو اللامتناهى الفاسد أو الكاذب .

ولكن ، كما رأينا ، حين يتحول الشىء إلى آخر فأنه لا يصبح إلا ذاته فحسب ، فهو يحدد نفسه بنفسه . وعلى هذا النحو فان اللامتناهى هو وحدة الشىء والآخر . لكن مادام الشىء هو المتناهى وآخره هو اللامتناهى فإننا نصل إلى النتيجة الآتية : اللامتناهى هو وحدة اللامتناهى المتناهى .

إن الفهم هو الذى يقيم تعارضاً لا يمكن حله بين المتناهى واللامتناهى ؛ فالمتناهى فى نظره ليس هو اللامتناهى واللامتناهى ليس هو المتناهى ، كل منهما يقف ازاء الآخر : أحدهما هنا والآخر هناك ، كل منهمـــا ينفى الآخر . وباختصار هما يتعارضان تعارضاً تاماً . ولكن هذه النظرة ، كما يقول هيجل ، التى هى النظرة الشائعة : « تفشل فى ملاحظة أن اللامتناهى يصبح فيها واحداً من اثنين ، أى أنه يتحول إلى جزئى ، فى الوقت الذى يمثل فيه المتناهى صورة جزئى آخر » (1) فاللامتناهى عند هذه النظرة محدود بالمتناهى ، ومن ثم فهو نفسه متناه . وهذا هو اللامتناهى الفاسد الذى ينبغى عليه فحسب أن يكون لامتناهيا لكنه لا يكون كذلك بالفعل ولا يمكن له أن يهرب من قيود المتناهى .

أما العقل فهو يحطم هذا التعارض المطلق ، فاللامتناهى ليس شيئاً خارجاً عن المتناهى لكنه يمتص المتناهى فى داخله .

---

(1) ولاس ، المنطق فقرة ٩٥ .

وعلى ذلك فالمتناهى واللامتناهى متحدان كما رأينا من نفس وجهة نظر الفهم المتناقضة تناقضاً ذاتيا ، والتى حين تقيم بينهما تعارضاً مطلقاً تجعل اللامتناهى من جديد متناهياً . بل أن المتناهى واللامتناهى متحدان حتى عند هذه النظرة : لأنهما معاً متناهيان . ومن هنا فان اللامتناهى الحقيقى هو تجاوز هذا التعارض بينهما ، والاعتراف بوحدتهما رغم اختلافهما .

عندما نقول إن اللامتناهى الحقيقى هو وحدة اللامتناهى والمتناهى فيجب أن ننتبه إلى أننا بصدد وحدة عينية لا وحدة مجردة فحسب، فالتمايز بينهما لم يرفع ولكنه يظل قائماً داخل هذه الوحدة .

٢٠١ — هذه النظرية فى تفسير اللامتناهى تحل بانتصار مشكلة من أقدم وأصعب مشكلات الفلسفة والدين . فلقد تساءل الناس : كيف يمكن للامتناهى أن يصبح متناهيا ، وكيف يمكن لله أن يخلق العالم . . ؟ كيف يمكن للامتناهى أن أن يخرج من ذاته ليوجد المتناهى . . ؟ أن فعل فلابد أن يعد ذلك تناقضاً ذاتيا . ولقد ناضل أفلوطين واسبنوزا مع كثيرين غيرهما لحل هذا اللغز ؛ فعند أفلوطين لا يمكن للواحد اللامتناهى أن يتصل بالعالم المتناهى لأن ذلك يحد من لاتناهيه ، كما أن من المستحيل أن نرى كيف يمكن للجوهر اللامتناهى عند اسبنوزا أن يتجلى فى كثرة العالم المتناهى . إن فلسفة اسبنوزا تتحطم على هذه الصخرة ، وتظل أسيرة ثنائية لا تخرج منها .

ولكن هذه التناقضات فى الفلسفات السابقة كلها نتجت من أنها اعتقدت ، خطأ ، أن اللامتناهى الفاسد ، لامتناهى الفهم ، هو اللامتناهى الحقيقى ، لامتناهى العقل . فاسبنوزا ، لأنه استرشد بوجهة نظر الفهم وحيدة الجانب ، نظر إلى اللامتناهى على أنه يستبعد المتناهى تماماً . وبالتالى لم يستطع ، بالطبع ، أن يفسر

ظهور المتناهى عن اللامتناهى . أما اللامتناهى الحقيقى فهو يملك بداخله المتناهى. أنه هو نفسه المتناهى : « الجواب عن السؤال : كيف يمكن أن يصبح اللامتناهى متناهياً هو على هذا النحو : إنه لا يوجد شيء كاللامتناهى يكون أولا وقبل كل لامتناهيا ثم يتحول فيما بعد تحت ضغط الضرورة ليصبح متناهياً ، لكنه هو بذاته Per se ومنذ البداية متناه ولامتناه فى آن معاً !! » إن تلك المشكلة التى ترتكز أساساً على افتراض وجود تعارض حاد بين اللامتناهى والمتناهى تحل بقولنا إن هذا التعارض فاسد ، وأن اللامتناهى هو فى الواقع ، وعلى نحو أبدى ، يخرج عن ذاته ، وهو مع ذلك لا يخرج عن ذاته » (١) . فهو يخرج عن ذاته بمقدار ما ينتج المتناهى ، وهو لا يخرج عن ذاته بمقدار ما يكون هذا المتناهى هو نفسه اللامتناهى لدرجة أن اللامتناهى يظل كما هو باقياً داخل ذاته .

٢٠٢ — وكما أن الزمان والمكان يمثلان اللامتناهى الفاسد ، فان الفكر فى أرفع معانيه ، يمكن أن يتخذ مثالا (بل أنه المثال الوحيد) على اللامتناهى الحقيقى .(٢) لأن الفكر الخالص ، على نحو ما وجدناه مثلا فى المنطق ، أعنى بوصفه نسقاً للعقل ، يعين ذاته ويحدد نفسه بنفسه ومن ثم فهو لامتناه ، فالفكرة

---

(١) ولاس ، المنطق ، فقرة ٩٤ اضافة ..

(٢) كل موضوع فى الكون هو فى الواقع ، بالطبع ، مثل على أى مقولة (فقرة ١٦٩) وبالتالى على هذه المقولة . لكن بعض المقولات يمكن انطباقها بوضوح على شيء جزئى معين أن بعضها الآخر لا يتضح فيها ذلك .. (١٦٩) . وهكذا فان العالم المادى هو فى حقيقته الفكرة (١٥٨) لكن اندراجه تحت مقولات مثل : الآلية ، والسبب .. إلخ . يكون أكثر وضوحاً . وتلك هى الحال هنا فكل شيء يمكن أن يتخذ مثلا على اللامتناهى الحقيقى . لكن المثل الواضح الصريح هو الفكر . ولقد اعتاد هيجل أن يقدم أمثلة تجريبية للمقولات ويجب فهمه على هذا النحو باستمرار .

لامتناهية ، وهي تضع المتناهي،وهو الطبيعة ، من ذاتها ، دون أن تفقد لاتناهيها؛ أو تخرج عن ذاتهـا . لأن الطبيعة تظل هي الفكرة. والفكرة تصون نفسها في الطبيعة ، فعلى الرغم من انتشارها في الطبيعة فأنها تظل هي هي باقية كما هي في ذاتها . والطبيعة هي المتناهي لأنها ليست الفكرة ، أعني لأنها ماهو آخر بالنسبة الفكرة . ومع ذلك فالطبيعة هي اللامتناهي لأنها الفكرة (فقرة ١٥٨) ، لأنه ما هو آخر بالنسبة إلى الفكرة هو الفكرة نفسها . مثلما أن الآخر بالنسبة للشيء هو الشيء نفسه ، ومن ثم فان الفكرة هي المتناهي واللامتناهي معاً وهي بالتالي اللامتناهي الحقيقي ، لأنها وحدة المتناهي واللامتناهي رغم اختلافهما .

التقسيم الثالث

الوجود للذات ... Being—for — self

٢٠٣ — اللامتناهي الحقيقي الذي وصلنا إليه يحدد ذاته بذاته . فلا شيء آخر يحده لأن آخره متضمن فيه . وهكذا فإن وجود اللامتناهي الحقيقي هو وجود في ذاته ولذاته انه الوجود لذاته أو الوجود للذات being—for—self والوجود للذات هو الوجود اللامتناهي .

٢٠٤ — إذا نظرنا إلى دوائر الكيف الثلاث أي الوجود ، والوجود المتعين ، والوجود لذاته رأينا بوضوح أن الدائرة الأخيرة هي الوجود اللامتناهي . فالدائرة الأولى هي دائرة الوجود الفارغ اللامشروط غير المتعين : مجرد خلاء . ثم دخل السلب في قلب هذا الوجود الفارغ الخاوي . لكن السلب تعين وتحديد . فدخول السلب ، إذن ، يحول الوجود إلى وجود محدد متعين . وهذا هو السلب الأول . فالوجود هنا مسلوب فقط . وعلى هذا النحو يكون متعيناً . وهكذا نصل إلى المقولات التي تعتبر كلها تعبيرات مختلفة عن فكرة التعين وهي : الكيف والحد

والتناهي : فهذه الدائرة هي بصفة عامة دائرة هي بصفة عامة دائرة الوجود بوصفه معنياً ومحدداً بآخر أي بما هو خارج عنه أعني أنها دائرة التناهي .

ان الآخر الذي يحدد الوجود هو مجرد السلب الذي دخل عليه . فالوجود المتعين يملك سلبه على صورة آخر يقف تجاهه ، أما في مقولة الوجود لذاته فان هذا الآخر قد أصبح ممتصاً بداخله . بمعنى أن الوجود والآخر متحدان الآن في هوية واحدة — وهكذا فإن الآخر بوصفه شيئاً يعارض الوجود قد أصبح هنا منفياً ، فقد سلبت آخرتيه ، لأنه لم يعد الآن آخر الوجود وانما متحداً معه فالوجود يتضمنه : فالآخر ، الذي هو السلب ، قد سلب هو نفسه وهذا هو سلب السلب أو كما يسميه هيجل « السلب المطلق absolute negation » وهذا السلب المطلق هو نفسه اللاتناهي ؛ لأن ما نحن بصدده الآن هو الوجود الذي، فآخره الذي يحده الذي ليس له آخر خارج عنه يحده هو ذاته فقط . وهو على هذا النحو محدد بذاته ، متعين بنفسه ، والمحدد بذاته هو اللامتناهي .

٢٠٥ — الفكر الخالص ، أو الفكرة ، هو مثلنا على اللامتناهي الحقيقي . وهو كذلك ، بالتالي ، مثل على الوجود للذات . ويصبح هذا المثال أكثر صدقاً عندما تصبح الفكرة المنطقية المجردة روحاً عينية . وأعلى درجات الروح هي الوعي الذاتي أو الشعور بالذات . وتصل الفلسفة إلى هذه المرحلة حين يتخذ الفكر نفسه موضوعاً له . فالفكر في هذه الحالة بوصفه موضوعاً لنفسه هو من أجل ذاته أو موجود لذاته . فهو إذن الوجود الذات والآخر بالنسبة للفكرة هو الطبيعة وهي هنا مسلوبة أو منفية ، اندمج في الفكرة وكفّ عن أن يكون آخر. وهذا هو سلب السلب أو اللاتناهي أو الوجود الذات .

ولقد عبر هيجل عن نفس هذه الفكرة حين قال إن الأنا هي المثال المباشر على الوجود لذاته . فأنا لست واعيا بالموضوعات الخارجية فقط وإنما أنا على

وعى بذاتى أيضا ، فأنا ذات تتخذ من نفسها موضوعا ، فأنا فى هذه الحالة من أجلى ذاتى أى أنى موجود لذاتى "فالأنا إذن وجود لذاته . أما الحجر فليس كذلك ، أنه وجود بالنسبة إلى ، أى يوجد بالنسبة للفكر ، فهو موجود لآخر وهو لهذا متناه ، أما الأنا بوصفها وجودا لذاته فهى لا متناهية .

إن هذا المثال هو فى الحقيقة نفس المثال السابق ، فعندما ينظر إلى الأنا فى المستويات العادية للشعور لا تكون وجودا لذاتها فحسب ولاهى وجود للذاته على نحو كامل . لأن لها آخر هو اللاأنا يقع خارج ذاتها . لكن الأنا فى أعلى مستويات الوعى أعنى فى ميدان الفلسفة تجدأن اللاأنا ليست إلا فى ذاتها فحسب أعنى أن الطبيعة والعالم الخارجى ليست شيئا غير الفكرة ، أعنى أنها فكر . والفكر عندما يعى اللاأنا يعرف نفسه على أنه وعى ذاتى ، أنه وعى الذاته الذات ، فهو الوعى الذاتى الخالص الذى يمتص الآخر فى جوفه . أنه موجود لذاته دون أن يكون هناك آخر يحده ، لأنه لا يوجد حد خارجى يحده ولذا فهو الوجود للذات اللامتناهى الخالص .

والمقولة الأولى فى هذه الدائرة هى مقولة الواحد .

(ا) الواحد ... The One

٢٠٦ — الوجود لذاته ، بوصفه قائماً فى ذاته ، فهو وحدة أو هو واحد . ونقصد بالواحد ما هو موجود لذاته على نحو خالص : أى ما يرتبط بذاته فقط . ويستبعد أى علاقة بالآخر فهو كائن مفرد قائم بذاته . والوجود لذاته هو بالضبط الوجود الذى يستبعد كل علاقة بالآخر لأنه امتص آخره فى ذاته . وبعبارة أخرى : فى الوجود لذاته يرفع التغاير بين الذات والآخر . وإذا ما امحى التغاير والتنوع ، والكثرة على هذا النحو فاننا نصل إلى وحدة أعنى واحد .

٢٠٧ — في الدائرة السابقة للوجود المتعين وجدنا الوجود على علاقة بالآخر . ويمكن أن نرمز لهذه العلاقة بشعاع من النور ينتقل من الوجود إلى آخره . ولكن في هذه الدائرة الجديدة يصبح الآخر متصا داخل الوجود . فبدلا من العلاقة بالآخر نجد العلاقة بالذات . فشعاع النور يعود هنا إلى نفسه ويرتد إلى مصدره . واستناداً إلى هذه الصورة أطلق هيجل اسم « الانعكاس داخل الذات » على الوجود لذاته . ولهذا السبب فإن الواحد ، على الرغم من أنه وحدة ، فليس بالإمكان أن ننظر إليه على أنه وحدة فارغة ، لأن الوحدة الفارغة تماما كالوجود الخالص ليست كلا موحداً Unit لأن الكل الموحد الحقيقي يتضمن التقوّم بالذات ، كما يتضمن الاستقلال عن أي شيء آخر غير الذات . ونحن نجد أمثلة لهذا الاعتماد على الذات وحدها في الذرات أي الوحدات التي عدها ديمقريطس أساس العالم . ولهذا السبب قال هيجل أن المذهب الذري هو الفلسفة التي تتصور المطلق وفق مقولة الوجود لذاته ، فالذات نهائية ومطلقة وغير قابلة للقسمة ، فكل وحدة منها مطلقة لأنها لا تنشأ من شيء آخر غير ذاتها ولا تعتمد على شيء آخر وإنما تقوم بذاتها بوصفها وحدة واحد حقيقي . فمعنى أنها لا تقبل القسمة هو أنها لا تعتمد على أجزاء تتألف منها وأنها ليست تجميعا لكثرة . إنها واحد خالص . وفكرة الواحد المجرد ، أي فكرة الواحد الذي ليس كثيرا ، هي التي يجعلها هيجل مضمون هذه المقولة . فالذرة هي وحدة حقيقية ، أو واحد مجرد لأنها لا تعتمد على الكثرة أيا كانت ، أنها لا ترتبط بالكثرة التي تعتبر بالنسبة لها آخر ، وإنما ترتبط بذاتها فحسب . ومن ثم فالعلاقة بالذات أو الانعكاس على الذات الذي وجدناه في الوجود لذاته يعطينا مقولة الواحد .

ومن المهم أن نلاحظ أن فكرة الانعكاس على الذات ضرورية لمقولة الواحد وإلا فقد نتساءل لماذا لم يستنبط الواحد من قبل في مرحلة سابقة في المنطق . إذ يمكن أن يقال مثلا أن الواحد كان يمكن أن يستنبط من الصيرورة مباشرة على

اعتبار أن الصيرورة هي وحدة الوجود والعدم . بل يمكن أن يقال أيضا أن الواحد كان يجب أن يستنبط من الوجود الخالص لأن الوحدة هاهنا أيضا وحدة فارغة . لكن الواحد ليس مجرد وحدة أنه كل واحد Unit أنه وجود مطلق ، وصفة الإطلاق تتضمن التعين الذاتي الذي لا يظهر إلا هنا مع مقولة الوجود للذات .

۲۰۸ — ومن الواحد يخرج الكثير .

(ب) الكثير . . The Mony

والكثير هو آحاد كثيرة لأن العلاقة الذاتية للواحد هي علاقة سلبية . ويقصد هيجل « بالعلاقة السلبية » Negative relation علاقة بالآخر أي علاقة بالوجود الذي ينفي آخره ، فالعلاقة الذاتية للواحد إنما توجد بسبب أن الواحد يملك آخر في داخله . فالوجود قد أصبح وجودا لذاته عن طريق امتصاص آخره ، فالعلاقة الذاتية هنا هي إذن علاقة بآخر وهذا الآخر داخلي فيه ، ولكنه بما أنه آخر فهو خارجي عنه أيضا لأن الآخر يعني دائماً . أنه خارجي . ويمكن أن نشرح نفس الفكرة بطريقة أخرى على النحو التالي . عندما نقول عن الواحد أنه مرتبط بذاته ، فهذا يعني أن الواحد مرتبط بالواحد ، وهذا يتضمن تمايزا بين الواحد المرتبط والواحد المرتبط به ، فالواحد يميز نفسه من نفسه . إنه ينبذ نفسه من نفسه على حد تعبير هيجل أو « هو يطرد نفسه بنفسه » وهكذا ينشق الواحد إلى كثرة من الآحاد أعني هكذا تظهر الكثرة . فالواحد ينبذ الواحد من ذاته ويضعه خارج ذاته . والواحد الذي ينبذ متميز عن هذا الذي ينبذ . فهاهنا واحدان ، وبما أن كلا منهما ينشطر إلى اثنين وهكذا إلى ما لا حد له ، فأننا نصل إلى كثرة غير محدودة .

۲۰۹ — ومن هنا ننتقل إلى :

(ح) الطرد والجذب Repulsion & Attraction

استبعاد الواحد لنفسه هو الطرد . أنه ذلك العنصر من التمايز بين الآحاد الذى يحتفظ بانفصالها . فكل واحد يستبعد الواحد الآخر من ذاته . والواحد لا يحتفظ بهويته الذاتية ولا يستمر فى واحديته إلا بفضل استبعاده للاخر . فكل واحد يستبقى نفسه كواحد عندما يقطع نفسه عن الآحاد الأخرى ويؤكد الحدود بينها .

ولكن الكثير هو أيضا واحد كالآخر فكل منها واحد ومن ثم فهى كلها واحد ونفس الشىء ، أعنى أنها كلها متحدة . ورابطة الهوية هذه الموجودة بين الآحاد هى العنصر المضاد لذلك العنصر الخاص بالتمييز والاستبعاد المتبادل الذى أطلقنا عليه اسم الطرد . ومن هنا فرابطة الهوية هذه تسمى بالجذب . وينبغى علينا ألا نظن أن هيجل هنا يحاول أن يستنبط قوى الطرد والجذب الفزيائية . . صحيح أن الأسماء التى يستخدمها هى أسماء فيزيقية مستعارة لكنها رمزية فحسب فالطرد لا يعنى هنا سوى أن الآحاد يستبعد كل منها الآخر فى حين أن الجذب يعنى أن هذه الآحاد هى فى الوقت نفسه متحدة . فالطرد هو الاستبعاد المتبادل للآحاد حين تؤكد اختلافها . والجذب هو الاندراج المتبادل بينها أو الهوية التى توحدها .

الفصل الثاني

الكم

QUANTITY

٢١٠ — وصلنا في نهاية الفصل السابق إلى مقولتي الجذب والطرد ، وتلك هي النقطة التي نرتكز عليها الآن ، فمن هاتين المقولتين سوف نستنبط الدائرة التالية : دائرة الكم . ويسير الاستنباط على النحو التالي : —

رأينا أن الآحاد الكثير متحدة بعضها مع بعض (فقرة ٢٠٩) فالطرد هو علاقة الواحد بالواحد الآخر ، وبما أن الواحد الأول متحد مع الواحد الثاني فان علاقته بذلك الواحد هي علاقة بنفسه ، ولكن العلاقة الذاتية بين الواحد ونفسه عبارة عن جذب ، وبالتالي فالجذب والطرد متحدان . وإذا كان يبدو في هذا القول شيء محير فسوف نكرره بعبارة أخرى . أن الآحاد يرتبط أحدها بالاخر على نحوين . فمن جهة أولى كل واحد يختلف عن الاخر وهذا هو الطرد ، ومن جهة ثانية كل واحد يتحد مع الآخر وهذا هو الجذب .

فلو كان لدينا مجموعتان من الآحاد فسوف تكون العلاقة بينهما بما أنهما مختلفان ، علاقة طرد . ولكن بما أنهما متحدان فستكون علاقة المجموعة الأولى بالمجموعة الثانية عبارة عن علاقة المجموعة الأولى بنفسها ، فهي إذن علاقة الذات بنفسها أعني علاقة ذاتية وهذا هو الجذب . ومن ثم فالعلاقة بين أي مجموعة

من الآحاد هى فى آن واحد علاقة طرد وجذب فى نفس الوقت*. ومن ثم فالطرد والجذب متحدان. وعلاقة الواحد بالواحد الآخر (الطرد) ليست سوى علاقته بنفسه (الجذب) ومن هنا فقد ذابت الثنائية بينهما فى وحدة عليا. وهذه الوحدة بين الطرد والجذب هى الكم.

ويمكن أن نفهم العبارة الأخيرة فى أوضح لو تذكرنا أن الطرد أو الجذب هما على التوالى : الكثير والواحد، فالطرد هو لحظة الفصل والإختلاف، وهذا هو مبدأ الكثرة. والجذب هو علاقة الذات بنفسها أو لحظة الهوية وهذا هو مبدأ الواحد. ومن ثم فبدلا من أن نقول أن الكم هو وحدة الطرد والجذب نستطيع أنَ نقول إنه وحدة الكثير والواحد.

ويمكن أن يفهم ذلك بسهولة لأن الكم ليس كثرة مجردة ولا وحدة مجردة إنه كثرة فى وحدة. فالخط المستقيم مقياس من ناحية الكم عندما نقول أن طوله إثنى عشرة بوصة. فهو من ناحية خط واحد ولكنه يتكون من ناحية أخرى من بوصات كثيرة. وكومة القمح عبارة عن كومة واحدة، ولكنها تتألف من حبات كثيرة. وليست فكرة الواحد وحدها ولا فكرة الكثير وحدها هى التى تكون فكرة الكم بل لابد لتكوين معنى الكم من توحيد الكثرة والواحد، فالكم عبارة عن مجموعة من الواحدات units وحدات كثيرة فى مجموعة واحدة.

١ — لابد أن يكون هناك عناد متبادل (طرد) وإلا فلن يكون ثمة كثرة ولا كم. ولابد أيضاً من وجود هوية (جذب) فالمجموعة، أو الكم. يمكن فقط أن تتألف من أجزاء بينها عنصر مشترك أعنى بينها هوية : فلا نستطيع، مثلا، أن نضيف قدماً من المكان إلى سنة من الزمان. فى حين أننا نستطيع، بالطبع، أن نجمع بين إنسان وقوة ونجم ونقول عنها أنها كم من أشياء، ولكنها

عندئذ ستكون كلا من أشياء وتلك الهوية . ولا شك أننا نستطيع ، بهذا المعنى، أن نضيف قدماً من المكان إلى سنة من الزمان ونقول عنهما إنهما كم من أشياء (أعنى أنهما اثنان) لكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك إلا بسبب هويتها كأشياء أو بسبب « الجذب » بينها كما لا بد أن يقول هيجل .

٣ — استنبطنا مقولة الكم إذن على أنها اتحاد الواحد والكثير أو وحدة الطرد والجذب . ولكن هناك ملحوظة أخرى هامة هي أن الجذب والطرد بوصفهما آخر مقولات الكيف تتضمنان سائر المقولات السابقة عليهما أى الكيف كله ، وانعدام الجذب والطرد يعنى إذن إنعدام الكيف . ولقد سبق أن رأينا فى الاستنباط السابق للكم إنعدام الطرد والجذب وانصهارهما ، لأن الجذب يتحول إلى ضده وهو الطرد ، فيصبح بذلك اللاجذب فهو يناقض نفسه ويلغى ذاته . والطرد بالمثل يلغى نفسه لأنه كالجذب وبالتالى فهو يناقض نفسه ، وما دام الجذب والطرد يحذفان هكذا ، وما داما يحتويان فى جوفهما على الكيف كله فإنه ينتج من ذلك حذف الكيف نفسه ، وتكون النتيجة التى نصل إليها وجود غير كيفى وهذا هو الكم فالكم لا يهتم بالكيف، والكيف كما أشرنا من قبل (فقرة ١٨٦) هو لون من ألوان التعين يتحد مع الوجود الذى يعينه . ولكن الكم خارجى عن وجود الشىء فإذا تحدثنا عن الكم فليس هناك أهمية على الإطلاق أن يكون الأشياء التى لها كم هذا الكيف أو ذاك . فعدد من الخيول ولكن خمسة يظل هو هو سواء أكان لونها بنيًا أو أبيض أو أسود ، والميل يظل ميلا كما هو سواء كان طريقاً مرصوفاً أو أسلاك برق . إننا حين نغير كيف الشىء يتوقف عن أن يكون ما هو ، لكننا إذا غيرنا الكم فإنه لا يغير الشىء من أى وجه . وهكذا فإن الكم خارج عن وجود الشىء كما قلنا وهو لا يهتم بالكيف فالكم غير كيفى .

٢١٣ — ولقد سخر بعض النقاد من هيجل لاستنباطه الكم على أنه اللاكيف not—Quality (١) . فقد ظنوا أن استنباط الكيف عند هيجل يعنى أن الكيف يلغى نفسه ، ومن ثم يكون أمامنا « اللاكيف » . وهذا اللاكيف هو الكم . ولا شك أن مثل هذا الاستنباط خلف محال abourd . فالحصان ليس خنزيراً ، لكن استنباط اللاخنزير ليس كاستنباط الحصان . وعلى ذلك فليس النقد صواباً ، لأن هيجل لم يستنبط الكم على أنه اللاكيف ، ولكنه استنبطه على أنه اتحاد الجذب والطرد ، وقد بينا فى عرضنا السابق أن هذا الاتحاد يتضمن حياده بالنسبة للكيف .

٢١٤ — الكم ، كغيره من المقولات ، تعريف للمطلق : والقول بأن المطلق هو الكم هو ، بصفة عامة ، كما يقول هيجل ، وجهة نظر المذهب المادى . والكم ، الطبع ، بما أنه مقولة فهو فكرة خالصة . لكن المادة هى بالضرورة عملية التخارج Externalization.. أو الشكل الخارجى لهذه المقولة . فالكم هو مقولة التخارج ؛ لأن ما هية الكم ذاتها تعنى أن أجزاءه إنما توجد بعضها خارج بعض ، وهذه الخارجية أو خروج الأجزاء بعضها عن بعض هى أيضاً السمة الرئيسية للمادة . فالمادة هى مقولة الكم وقد أصبحت موضوعاً للحس . وتعريف المذهب المادى للمطلق بأنه المادة يعنى أن الكم يعبر عن الطابع الماهوى لهذا المذهب .

٢١٥ — وتقع مقولات الكم فى ثلاث دوائر هى : الكم الخالص ، والكمية ، والدرجة .

---

(١) انظر مثلا كتاب ماكينتوش Mackintosh « هيجل والهيجلية » ص ١٥٤ .

«التقسيم الأول»

الكم الخالص .. Pure Quantity

تشتمل هذه الدائرة على مثلث واحد يتألف من مقولات ثلاث :

(ا) الكم الخالص :

٢١٦ — الحديث عن الكمية هنا حديث سابق لأوانه وهو توقع غير مشروع . ولكننا لكى نوضح الفكرة للقارئ فلابد أن نفرق بين الكم الخالص والكمية : فالكمية هى الكم المحدد مثل : عشرة أميال ، خمس دقائق ،عشرون خنزيراً ، مائة درجة من الحرارة .. أما الكم الخالص فهو كم غير محدود لم يقطع بعد إلى كميات .. وبالتالى فالمكان بصفة عامة كم خالص، ولكن حين نجتزىء من المكان مقداراً محدداً وليكن خمسين قدماً فإننا نصل إلى الكمية. الكم الخالص ليس بالضرورة لا متناهيا مثل المكان والزمان ، ولكنه غير محدد فحسب . فليس هنا فى الواقع عدد لا متناه من الناس . ولكن الناس عدد غير محدد له سمة الكم الخالص : اقتطع منهم عدداً معيناً ، خمسين رجلا مثلا أو مائة رجل تصل إلى الكمية .

ونحن فى هذه المرحلة الحالية ندرس الكم الخالص غير المحدد أعنى الكم بصفة عامة .. وهذا هو كل ما وصلنا إليه فى هذه المرحلة من سير الجدل فلم نصل بعد إلى فكرة الكميات المحددة . والكم الخالص هو وحدة الطرد والجذب .

ب — المقدار المتصل والمنفصل .. Continuous Discrete Magnitude

٢١٧ — للكم مصدران هما هوية الآحاد ، وهذا هو الجذب ثم إختلاف الآحاد وهذا هو الطرد .. ونحن إذا ما نظرنا إلى الكم من زاوية الجذب بدا لنا كما « متصلا » ، وإذا نظرنا إليه من زاوية الطرد وجدناه منفصلا .

الكم هو بالضرورة سلسلة من الآحاد أو الوحدات Units . فهو : واحد ، وواحد ، وواحد : ألخ . والقول بأن هذه الآحاد تشكل وحدة (الجذب) يسمح لنا بالانتقال من واحد إلى آخر ، ويؤلف منها كلا متصلا . ومثل هذا الكم هو الكم المتصل أو المقدار المتصل . والقول بأن هذه الآحاد مختلفة (الطرد) ينفصل بعضها عن بعض يقدم لونا متمايزا من الكم هو المقدار المنفصل .

٢٩٨ — وينبغي علينا ألا نفترض أن لدينا نوعين مختلفين من المقدار : الأول هو الكم حين يكون متصلا ، والثانى : الكم حين يكون منفصلا . ذلك لأن كل كم هو فى نفس الوقت متصل ومنفصل معاً . فلا معنى مثلا السؤال عن المكان : هل هو متصل أو منفصل : إنه هذا وذاك انه متصل لأن كل جزء منه يلحق بالآخر . وهو منفصل لأنه مؤلف من أجزاء كالبوصات والأقدام .. ألخ .

المقدار المتصل والمقدار المنفصل يتضمن الواحد منها الآخر بالضرورة . فالكم المتصل هو بالضرورة كم منفصل والعكس بالعكس ؛ لأن إتصاله يعتمد على إنفصاله . فالإتصال لا يدرك الا بوصفه إتصال آحاد منفصلة إذ من الواضح أنه يعتمد على عدد من الآحاد المنفصلة (الإنفصال) يمكن أن يكون بينها إتصال . أعنى أن الإتصال لا يمكن تصوره إلا على أنه إتصال (آحاد) منفصلة . وواضح كذلك أننا نستطيع أن نقسم أى نقطة إلى آحاد منفصلة لأنها عبارة عن سلسلة واحدة متصلة . فلكى يكون لدينا كم لابد أن يكون لدينا اتحاد أو إتصال إلى جانب إختلاف أو إنفصال . فاذا أخذنا إنساناً وبقرة ونجم وآلة موسيقية حصلنا على كمية من الأشياء . وكونها جميعاً أشياء فهى متحدة وهذا هو جانب الوحدة (أو الهوية) فيها . فهى لأنها أشياء كثيرة عبارة عن مقدار متصل . وهى لأنها أشياء كثيرة مختلفة فهى مقدار منفصل . فعشرة أقدام من المكان متصلة ، لأن الأقدام العشرة كلها متحدة فهى كلها مكان . لكنها منفصلة لأنها تنقسم إلى عشرة أقدام منفصلة ..

٢١٩ — ولقد أراد هيجل بقوله إن الكم متصل ومنفصل فى وقت واحد، أن يجد حلا للغز زينون حول إمكان قسمة الزمان والمكان إلى ما لا نهاية . فقد بيّن زينون أننا إذا قلنا عن المكان مثلا إنه قابل القسمة إلى مالا نهاية ، فهذا يعنى أن أى كم متناه (كعشرة أقدام) لابد أن يضم عدداً غير متناه من الاجزاء .

وهذا تناقض . وإذا قلنا من جهة ثانية إن المكان لا يقبل القسمة إلى ما لا نهاية فهذا يعنى أنه مؤلف من وحدات غير قابلة القسمة ، وأن لكل وحدة كماً معيناً . ولكن القول بأن ما له كم هو غير قابل للقسمة متناقض أيضاً .

ولكن السؤال : هل المكان مؤلف من وحدات لا تقبل القسمة أم أنه قابل للقسمة إلى مالا نهاية هو كالسؤال اللامعقول : هل المكان متصل أم منفصل ؟ فالسؤال يفترض أنه إما أن يكون هذا أو ذاك، بينما هو فى الواقع الاثنان معاً، فلو كان المكان منفصلا أعنى منقسماً إلى وحدات منفصلة فلابد فى هذه الحالة أن يتألف من وحدات لا تقبل القسمة . وإذا كان المكان متصلا فانه فى هذه الحالة سينقسم إلى مالانهاية . وكل فرض من هذين الفرضين صحيح، لكنه ليس وحده الحقيقة كلها ، لأن الحقيقة الكاملة هى أن المكان كم، والكم هو اتحاد بين الاتصال والانفصال .

٢٢٠ — والكمية تختلف كما سبق أن ذكرنا عن الكم من حيث أنها محدودة، ومن هنا فلكى نحصل على الكمية لابد من ادخال عامل التحديد أو وضع الحدود للكم . فالمكان بصفة عامة كم ، ولكن قدراً محدوداً من المكان كعشرة أقدام يعتبر كمية . ومن هنا فان الانتقال إلى الكمية يجب أن يتم بواسطة مقولة :

(ج) تحديد الكم Limitation of Quantity لكن يجب ألا يدخل الحد على الكم من خارج ، بل لا بد من استنباطه من المرحلة التى وصلنا إليها بالفعل . فكيف يحدث ذلك .. ؟ واضح أن فكرة الحد متضمنة فيما هو أمامنا

الآن : فعلى الرغم من أن المقدار المتصل والمقدار المنفصل يتضمن كل منهما الآخر فإنهما متمايزان . ولكن كل تمايز يتضمن حداً ، فضلا عن أن هذا الحد هو الذى نحتاج إليه . إن كمية ما ولتكن عشرة أقدام من المكان هى مقدار ينظر إليه على أنه منفصل عن بقية المكان، أما بقية المكان على طرفى هذا المقدار فهى متصلة إلى ما لا نهاية . فالحد عند طرفى هذا المقدار يظهر التمايز بين المقدار بوصفه كما متصلا ، وبين الكم المنفصل الخارج عنه . ففكرة الحد متضمنة إذن فى التمييز بين الانفصال والاتصال . وكل المطلوب هو أن نحول الضمنى يظهر إلى العلن . ويمكن الآن أن نلخص الاستنباط على الوجه التالى : —

لقد ظهر الكم فى سير الجدل من الواحد : والواحد يمتد خارج ذاته ليصبح آحاداً كثيرة إلى ما لانهاية .. (٢٠٨) . وهذه الآحاد الكثيرة هى متصلة ومنفصلة فى آن واحد . وبفضل اتصالها نستطيع أن نأخذ أى عدد من الآحاد معاً وليكن عشرة مثلا وبواسطة انفصالها نستطيع أن نفصل هذه الآحاد عن غيرها فنحصل على الكمية . وهذا الفصل هو تحديد الكم .

« التقسيم الثانى »

« الكمية » ... Quantum

(أ) الكمية

٢٢ — الكم المحدد على هذا النحو يصبح كمية ؛ فالكمية هى كم معيّن بينما الكم الخاص هو كم غير معين . وها هنا يتم تقدم شبيه بالتقدم الذى نقلنا من الوجود الخالص إلى الوجود المتعين . فلقد كان الوجود الخالص غير محدد لكننا وجدنا بداخله عنصر السلب والتحديد أو الحد الذى جعله وجوداً متعيناً . ولقد كان الكم الخالص ، بالمثل ، غير محدد إلا أن دخول عنصر السلب أو الحد إليه جعله كماً معيناً أو كمية . وعوامل الانفصال والاتصال تصبح فى دائرة الكمية .

(ب) المجموع والوحدة ... Sum & Unity

٢٢٢ — كل كية عبارة عن مجموع أو كثرة أو تعدد . وهى من هذه الزاوية مجموع أو جملة Sum ؛ مجموعة من الآحاد الكثيرة وهذا هو وجه الانفصال . ولكن مجموع الآحاد من جهة أخرى يؤلف ، بما أنها متصلة ، وحدة Unity من حيث أنها كية واحدة . وهاتان اللحظتان ، المجموع والوحدة ، تتضمن الواحدة منهما الأخرى بالضرورة فهما أشبه بالمقدار المتصل والمقدار المنفصل ، وإذا نظرنا إليها من هذه الزاوية أى من حيث أنهما متحدان ولا ينفصلان فإننا نحصل على : —

(ج) العدد .. Number

٢٢٣ — عوامل المجموع والوحدة هى على وجه الدقة العوامل التى يتألف منها العدد . فلكى نفكر فى العدد ٧ ، مثلا ، لابد أن نأخذ أولا مجموعة من الآحاد أو جملة من سبع وحدات ولا بد أن ننظر إليها بعد ذلك على أنها وحدة أو مقدار واحد ، وهذا هو الذى يعطينا العدد .

وتعتبر مقولة العدد من هذه الزاوية التعبير الكامل عن الكمية . ويمكن أن نتصور ذلك من القول بأننا نستطيع بواسطة العدد أن نقيس أى نضع الحدود والتخوم للكم . فلو كان لدينا عدد غير معين من الناس قلنا أننا بصدد كم خالص وعندما نعدهم يؤلفون كما محددا أ هى كية . وهكذا فإن العدد هو التعبير الصحيح عن الكمية أو المقدار .

« التقسيم الثالث »

(أ) الدرجة ... Degree

٢٢٤ ــ الكمية هي مقدار إمتدادى .. Extensive (١) أى أن الوحدات التى تتألف منها يوجد بعضها خارج بعض ؛ ففى عشرة أقدام من المكان نجد أن كل قدم يقع خارجاً عن بقية الأقدام ؛ وفى مجموعة من البشر تؤلف مائة رجل نجد أن كل واحد منهم منفصل عن الآخرين . وفى المتوالية الحسابية (العددية) نجد أن كل عدد خارجى عن الأعضاء الأخرى فى المتوالية . ولكننا الآن ننتقل إلى نوع من الكم لا نجد فيه هذا التخارج .

إن الكمية هى كم خالص أضيف إليه الحد : فالحد فى الكمية هو الذى يعطينا خصائصها النوعية . وهكذا فإن حد العدد عشرة هو الواحد العاشر وحد العدد مائة هو الواحد المائة .. ألخ وبما أن الآحاد جميعاً متشابهة ومتحدة فإن جميع الآحاد فى الكمية متحدة مع الواحد الأخير الذى يؤلف الحد ، أى أنها تختفى فيه وتتحد به . وهذا يعنى أنها كلها كامنة فيه وأنه قد امتصها فى جوفه وعلى ذلك فان الحد أو الواحد الذى يؤلف الحد يتحد مع مجموعة الكمية كلها . ويعطينا ذلك فكرة كية لا توجد فيها الآحاد المنفصلة على صورة تخارج يقع كل واحد خارج الآخر وخارج الحد ولكنها كلها تدخل فى الحد نفسه وتمتص داخل وحدته البسيطة ،

---

(١) المقدار الإمتدادى .. Extensive magnitude هو المقدار الذى يدرس كميات تقاس عادة بانطباق مقياس يؤخذ كوحدة قياس .. A unit كما هى الحال فى قياس الخطوط بالمتر مثلا وهو غير المقدار التعدادى الذى يدرس الكميات التى يكون أعضاؤها بنوداً منفصلة يمكن أن تعد [المترجم] .

ومثل هذه الكمية هي المقدار الكثافي Intensive Mag[1] أو الدرجة Degree .

٢٢٥ — وكما أن عشرة أمتار من المكان ، وعشرين رجلا .. ألخ هي أمثلة للمقادير الإمتدادية فان مئة درجة من الحرارة أو هذه الدرجة أو تلك من لمعان الضوء أو هذه الدرجة أو تلك من شدة اللون أو الصوت هي أمثلة للمقدار الكثافي أو الدرجة . وعلى ذلك فسوف نجد لو تأملنا مائة درجة من الحرارة أنها تقابل وصفنا للمقدار الكثافي في الفقرة السابقة . أن أمتار المكان يوجد أحدها خارج الآخر ، أما درجات الحرارة فان الدرجه ٩٩ ، و٩٨ .. ألخ لا توجد متخارجة بحيث تكون الواحدة منها إلى جانب الأخرى ؛ فالدرجة الأخيرة هي حد بقية الدرجات فهي تتضمنها جميعاً . وهنا نجد أن الحد ، أعني الدرجة المائة تتحد في هذه الحالة مع الكمية كلها .

المقدار الإمتدادي هو التعدد والكثرة ، فهو في ذاته متعدد أما المقدار الكثافي فهو ليس كثيراً ولا متعدداً في ذاته ، ولكنه وحدة غير متمايزة أو تحدد بسيط .

٢٢٦ — رأينا أن المقدار المتصل والمقدار المنفصل ليسا نوعين من المقدار يمكن للواحد منهما أن يوجد بدون الاخر ، ولكن كلا منهما يستلزم الآخر ؛ فللمقدار إذن جانبان جانب الاتصال وجانب الانفصال. وقل مثل ذلك في المقدار الامتدادي والمقدار الكثافي ، فكل منهما يتضمن الآخر ويتحد به رغم تمايزه.

---

(١) المقصود بالمقدار الكثافي « الشدة » في الوجود ولهذا اعتبره كانط مرادفاً للوجود أو الواقع Reality فالشيء كلما عظم دمجه وشدته عظم وجوده كما هي الحال مثلا في ارتفاع الصوت أو انخفاضه أو الإحساس حين يكون ضعيفاً أو قوياً [المترجم] .

عنه . ومن ثم فكل مقدار هو إمتدادى وكثافى معاً . يمكن البرهنة على ذلك بالملاحظة الآتية :ـ المقدار الكثافى متحد مع الواحد الذى هو حد ، لأن هذا الواحد يدمج بداخله جميع الاحاد الاخرى فى حالة المقدار الكثافى . فالدرجة العشرين تحتوى فى داخلها على الدرجات التسع عشرة الأخرى ، على الرغم من أن هذه الآحاد هى فى نفس الوقت خارجه أيضاً عن الواحد الذى هو حد . لأنه بالرغم من أنها ممتصة فى الواحد الحد فإنها لم تعدم فيه لكنها ما تزال حقيقية وهذا يعنى أن لها وجوداً فعلياً خاصاً بها بمعزل عن الواحد الحد ، فهى إذن مختلفة ومتميزة عنه ، أعنى أنها اخر بالنسبة له . والقول بأنها آخر بالنسبة له على هذا النحو وأنها توجد بمعزل عنه ومتميزة عنه يعنى أنها خارجية بالنسبة إليه (وهى بالطبع ليست خارجية فى المكان لكن فى الفكر) . وعلى هذا النحو فانالاحاد خارجية بالنسبة للحد وبالنسبة بعضها إلى بعض . وإذا ما كانت تتألف على هذا النمط فهى إذن مقدار إمتدادى . ومن ثم فالمقدار الإمتدادى والمقدار الكثافى متحدان .

ويرى هيجل أن الوزن والحرارة ، والضوء ، والصوت . . إلخ هى أمثلة لهذه الوحدة أعنى لهوية هذين اللونين من المقدار ؛ فإذا نظرنا إلى كتلة ما على أنها عدد من الأطنان ، والأرطال ، والأوقيات .. إلخ . فهى فى هذه الحالة مقدار إمتدادى لكن إذا نظرنا إليها بوصفها تحدث ضغطا فهى مقدار كثافى ، لأن كمية الضغط درجة . وكذلك الأمر بالنسبة للحرارة فإن لها درجة . ولكنها تصبح مقداراً إمتداديا حين تعلن عن نفسها وتنتشر فى المادة المرتفعة الحرارة . وهكذا فان درجة الحرارة العالية (المقدار الكثافى) تعبر عن نفسها عن طريق عمود طويل من الزئبق فى الترمومتر (المقدار الامتدادى) .

وبعبارة أخرى فان أى زيادة فى الدرجــــة يصاحبها زيادة مقابلة فى الكم

الامتدادى . وبالمثل فان الصوت العالى الذى هو درجة يظهر بوصفه كماً امتداياً فى العدد الكبير من الذبذبات .

٢٢٧ — وتقع دائرة الدرجة فى ثلاث مقولات هى . (١) الدرجة (٢) التقدم الكمى اللامتناهى . (٣) النسبة الكمية .

(أ) الدرجة . . Degree

٢٢٨ — لقد سبق أن فسرنا ، الآن تواً ، مضمون ومعنى استنباط مقولة الدرجة . ولهذا فاننا نستطيع أن ننتقل إلى :

(ب) التقدم الكمى اللامتناهى ...Quantitative Infinite Progress

٢٢٩ — سبق أن رأينا أن الكمية تتشكل حين نضع حدا ، داخل الكم المتصل غير المحدد ، والدرجة هى أيضا كمية . فالدرجة العشرون ، مثلا ، هى كم معين ومن ثم فهى كمية ، ولكن مفهوم الدرجة يعتمد على عامل الاتصال الذى يجعل الواحد الذى يؤلف الحد يتحد مع بقية الآحاد . . فواحد ، واثنين ، وثلاثة . . إلخ حتى نصل إلى العدد العشرين تتحد كمها مع الآحاد بعد الحد ، أعنى مع واحد وعشرين ، واثنين وعشرين . . وإلخ . وهكذا يتحطم الحد ونستطيع تجاوزه .

على هذا النحو يتحطم الحد وتنتقل الكمية خارج حدوده أعنى إلى الكم اللامتعين ، إلا أن هذا الكم اللامتعين يعود ويصبح بالضرورة كمية . ولقد سبق أن رأينا فى الفقرة (٢٢٠) كيف يسير الجدل بحيث يتحول الكم اللامتعين بالضرورة إلى كمية . وهذه الكمية الجديدة تجاوز حدها أيضا وتتحول إلى كم غير محدد ليعود فيصبح كمية ثالثة وهكذا إلى مالانهاية . وهذه السلاسل اللامتناهية تؤلف التقدم الكمى اللامتناهى .

٢٣٠ إن الجدل هنا شبيه بالجدل الذى قادنا إلى اللامتناهى الكاذب فى دائرة الكيف . فلقد رأينا هنك أن الشىء يتحول إلى آخر إلى مالانهاية . وهنا نجد الكمية تتحول إلى كمية أخرى إلى مالانهاية . وهنا لو كان الشىء متناهيا وكان الآخر لامتناه ، وكان اللامتناهى يتحول ليصبح شيئا متناهيا . وهنا أيضا نجد أن الكمية تصبح كما لامتناهيا غير محدود . لكن هذا اللامتناهى كاذب أو فاسد لأنه يتحول إلى متناه من جديد (١) فالكمية الأولى تحده . وهو لأنه لامتناه ضد متناه فهو محدود بالمتناهى . ولأنه (٢) يظهر باستمرار حد جديد داخل هذا الكم غير المحدد .

وهكذا فان التقدم الكمى اللامتناهى ليس هو اللامتناهى الحقيقى وإنما هو اللامتناهى الكاذب ، إنه تأرجح مستمر بين تجاوز الحد وظهور حد جديد نتجاوزه مرة أخرى وهكذا إلى الأبد دون أن نصل إلى اللامتناهى على الاطلاق. فهو ليس موجوداً قط ، وإنما ينبغى أن يوجد فحسب . أنه تطلع لايتحقق أبدا . ويلاحظ هيجل هنا أيضا ما لاحظه بالنسبة إلى اللامتناهى الفاسد فى دائرة الكيف ويرى إننا لسنا بصدد سمو حقيقى وإنما بصدد تكرار ممل لامعنى ولانهاية له . وهنا نرى كيف أن كل كم فهو لابد أن يتجاوز حدوده باستمرار ، ونحن نعرف تجريبيا أننا لانستطيع أن نضع حدا أخيرا الكم ، لأن وراء كل حد يوجد كم آخر ، ومن ثم فأى حد يمكن تصوره للمكان لابد من تصور مكان وراءه ، إلا أن الجدل لايرينا هذه الحقيقة تجريبيا وإنما يكشف عنها بالضرورة المنطقية : إنها تكمن فى نفس فكرة الكم التى تجاوز نفسها . فالمعنى الحقيقى للكم يتضمن أن كل مقدار يجب أن يتجاوز نفسه إلى مقدار آخر . . وهكذا إلى مالانهاية . إنها طبيعة جوهرية للكم أن يقذف بنفسه باستمرار فيما وراء ذاته ، وهو لا يفعل ذلك فحسب ، بل لابد له أن يفعل ذلك أيضا وذلك هو ما نقصده بالكم .

٢٣١ — هذا اللامتناهى كاذب ولكنه هو نفسه اللامتناهى الكاذب أو الفاسد الذى سبق أن رأيناه فى دائرة الكيف ، فخطوات المنطق الهيجلى تتقدم ولا يمكن بالتالى أن تعود بنا القهقرى إلى مقولة سابقة . فقد كان اللامتناهى الأول كيفيا بينما هذا الأخير كمى . واللامتناهى الأول كان يعنى أن كيف شىء ما يتعين بشىء آخر ، وهذا بآخر ، بحيث لا يكتمل أبدا التعين الكيفى للشىء الأول . أما اللامتناهى الكمى فهو يعنى أن الكم بوصفه منفصلا ومستقلا عن الكيف فانه يتجاوز نفسه إلى ما لانهاية .

(ﺟ) النسبة الكمية Quantative ratio

٢٣٢ — وصلنا ، إذن ، إلى الكمية التى تتحول باستمرار إلى كمية أخرى ، ثم إلى كمية ثالثة وهكذا ينتج تسلسل لامتناه ورأينا أن هذا اللامتناهى هو كاذب لأنه سالب . . negative ، فهو غير متناه فحسب not — Finite . ويتم الانتقال إلى اللامتناهى الحقيقى هنا كما تم فى دائرة الكيف تماما . فهناك كان الشىء يتحول إلى شىء آخر باستمرار . ولكن الآخر كان يتحد مع الشىء الأول أى أن تعين الشىء الأول بواسطة الأشياء الأخرى يعنى أن الشىء الأول يعين نفسه بنفسه . وهذا التعين الذاتى هو اللامتناهى الحقيقى فى دائرة الكيف . ونحن نجد هنا أن الكمية تتحول إلى كمية أخرى ولكن الكميات هنا تتحد بفضل مبدأ الاتصال ؛ فالكمية فى تحولها انما ترتبط بنفسها فقط وبذلك نحصل على النسبة الكمية . لأن المفهوم الذى وصلنا إليه يملك جانبين : فهو (١) يمثل كميتين ترتبط كل منهما بالأخرى من جهة (٢) وهو من جهة ثانية كمية واحدة تتألف من اتحاد الكميتين . لكن هذين الجانبين متحدان بدورهما ؛ لأن الجانب الثانى أى الكمية الواحدة هو نفسه الجانب الأول أى جانب الكميتين ماعدا أنهما انصهرتا فى وحدة واندمجتا فى كمية واحدة . وهنا نحصل على معادلة ، نجد فى الطرف

الأول من هذه المعادلة كميتين ترتبط كل منهما بالأخرى؛ ونجد في الطرف الثاني منها كمية واحدة . ويعطينا ذلك النسبة الحسابية : فاذا أخذنا النسبة ٦ : ٣ لوجدنا أن الكمية ٦ ترتبط بكمية أخرى هي العدد ٣ ، وهذه العلاقة بينهما تساوي كمية واحدة وهي حاصل القسمة أي العدد ٢ . وهذا يعطينا المعادلة ٦ : ٣ = ٢ .

الفصل الثالث

القــــدر

MEASURE[1]

٢٣٢ — سبق أن أشرنا إلى أن الكم خارجى تماما ومحايد بالنسبة للكيف (فقرة ١٨٦ و ٢١٢) فقطعة الأرض يمكن أن يزداد حجمها دون أن يتأثر كيفها بوصفها قطعة أرض . ومن هنا كان الكم غير كيفى على الإطلاق . ولكن الكيف بدأ يظهر من جديد فى مقولة الكم الأخيرة وهى مقولة النسبة وهذا يدل أننا بدأنا

---

(١) هناك ترجمات كثيرة لهذه الكلمة منها المقياس ، والمقدار .. إلخ . ولكنى أعتقد أنها كلها تبعد عن المعنى الهيجلى الذى يريد أن يقول أن كل موجود فى الكون له قدر (بسكون الدال) معين من الكم والكيف . فمن طبيعة الإنسان أن يكون طوله كذا ووزنه كيت بحيث يتناسب هذا القدر من الكم مع الكيف (العقل) . لكن إذا وجدنا أن إنسانا قد أصبح طوله ألف متر — مثلا ووزنه كذا طن .. لأصبح الكم فى هذه الحالة غير ملائم للكيف ولتحول هذا الموجود فى هذه الحالة إلى شىء آخر خلاف الإنسان (مارد ، أوجان ، أوعفريت ..إلخ) فالقدر يعنى التناسب بين الكم والكيف كما سيظهر فيما بعد . وقد يكون من الجائز أن نستخدم كلمة « العيار » العربية لتدل على مفهوم هذه المقولة فنحن نقول فى حياتنا اليومية عن شىء ما أنه « انفلت عياره » لنعنى بها اضطراب تناسبه الكمى والكيفى ، وهذا هو المعنى الذى يقصده هيجل من دائرة القدر [المترجم] .

نخلف وراءنا دائرة الكم فكيف عاد الكيف إلى الظهور من جديد فى مقولة النسبة ..؟ وبأى معنى يمكن أن نقول أن النسبة كيفية .. ؟ الكم هو تعين خارج عن الموضوع المعين ، أما الكيف فهو تعين باطني تعين مع الشيء المعين فى هوية واحدة ومن ثم كان التعين الذاتى يحمل طابع الكيف لا الكم . لأن الذى يعين ذاته يأتى تعينه من نفسه فهو تعين داخلى وليس تعينا خارجياً عن طريق شيء آخر ومثل هذا التحديد الداخلى هو الكيف . وبالتالى فإن فكرة التعين الذى هى على وجه الدقة الفكرة التى قلبت مقولة النسبة حين ظهرت فى التقدم الكمى اللا متناهى . فكل كمية تنتقل إلى كمية أخرى ، وهذه الأخيرة متحدة مع الأولى، فعلاقة الكمية الأولى بالثانية ليست سوى علاقتها بنفسها لأنها لا ترتبط إلا بذاتها فحسب وهى من ثم تحدد نفسها أو تعين ذاتها وظهور التعين الذاتى هنا هو ظهور للكيف وإذا شئنا الدقة قلنا أن الكيف يظهر فى مقولة النسبة فى جانب الأسس أو حاصل القسمة .. exponent .

ففى المعادلة ٦ : ٣ = ٢ نجد أن الطرف ٦ : ٣ هو علاقة بين مقدارين فهو إذن كمى ، لأنه يمثل علاقة خارجية بين كميتين . ولكن الطرف الثانى من المعادلة وهو ٢ يمثل مقداراً يعين ذاته بذاته أو هى كمية تحدد نفسها بنفسها أو على علاقة بذاتها فحسب لأنها جاءت عن طريق الجمع بين كميتين فى كمية واحدة . ذلك أنه تكون بانصهار المقدارين فى مقدار واحد . ولقد كان هذان المقداران يرتبطان بعلاقة خارجية ، أما حين انصهرا فى مقدار واحد فقد أصبحت العلاقة الآن داخلية . وهذه العلاقة الداخلية هى علاقة مقدار واحد بنفسة ، ولأن العلاقة علاقة ذاتية فإنها لهذا السبب كيفية .

ويمكن أن نصوغ ذلك على النحو التالى: نحن هنا بصدد وجود يرتبط بذاته، والارتباط بالذات يعنى الوجود للذات ، والوجود للذات هى مقولة من مقولات الكيف فنحن هنا ، إذن ، بإزاء تعين كيفى .

وتعبر هذه الفكرة عن نفسها فى مقولة النسبة على النحو التالى :

يمكن أن يتغير طرف العلاقة الخارجية ٦ : ٣ باستمرار دون أن يتغير الطرف الثانى أو حاصل القسمة . فالطرف الاول يمكن أن يصبح ١٢ : ٦ أو ١٢٠ : ٦٠ ويبقى الطرف الثانى ٢ دائماًوهذهالتعينات ٦ : ٣ ، ١٢ : ٦ .إلخ هى بالتالى تعينات خارجية بالنسبة للوجود الذى تعينه وهو الطرف الثانى أو حاصل القسمة ، وتغيرها لا يؤثر فى وجوده ، لأن التعينات الخارجية عن الشىء المعين هى ، كما سبق أن ذكرنا ، تعينات كمية . ولكن الأمر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف بالنسبة للطرف الثانى أو حاصل القسمة ، فنحن لا نستطيع أن أن نغيره دون أن نعدل فى الوقت نفسه فى الطرف الاول من المعادلة . فنحن لا نستطيع أن نجعله ٣ بدلا من ٢ إلا إذا جعلنا النسبة ٩ : ٣ ومن ثم كان الطرف الثانى تعين إذا ما تغير تعدل فى الحال الشىء الذى يعينه أعنى الطرف الاول من المعادلة . والتعينات التى تتحد مع الوجود على هذا النحو ويتغير بتغيره هى تعينات كيفية .

وهكذا نجد فى النسبة مزيجاً من الكم والكيف ؛ ولقد رأينا فى بداية الفصل السابق (٢١٠) ، أن الكيف حين يأخذ تطوره الكامل بوصفه جذباً وطرداً يتحول إلى كم . ونحن نرى الآن أن الكم حين يتطور تطوراً كاملا بوصفه نسبة يتحول من جديد إلى كيف لكن ذلك ليس مجرد ارتداد بسيط إلى الكيف لأن النتيجة لا تزال كما لكنه كم ذو كيف أو هى وحدة الكم والكيف. وها هى مقولة جديدة أو دائرة جديدة تسمى دائرة القدر والقدر هو مركب لا ثلاث الدوائر هى : الكيف ، والكم ، والقدر . ولقد كان الكيف هو الإثبات الأول ، ثم تحول إلى ضده إلى كم : والكم غير كيفى ، أنه سلب

الكيف ، فهو يعرف بصفة خاصة على أنه ما هو خارجي ومحايد للكيف . والقدر هو وحدة الكم والكيف أو هو المركب منهما .

٢٣٤ - كلمة measure (القدر) الانجليزية كلمة غامضة ومبهمة . وكل ما هو مطلوب منا هنا علاج هذا الغموض ، هو أن نفس المعنى الخاص الذى استخدمنا فيه هذه الكلمة هنا : أن هيجل يستخدم كلمة Maass وهى تتضمن التناسب والتوازن . ونحن نقول عن اللغة أنها غير موزونة .. unmeasared حين لا يكون بينها وبين الحقيقة التى تعبر عنها توازن . حين تفقد حس التوازن .

ومن الواضح أن فكرة التناسب Pro portion تتضمن فكرة الكم ، فكل تناسب يمكن أن يقال عنه أنه نسبة .. Ratio . ونحن نستخدم تعبيرات مثل : موزون جداً ، محكم التناسب ، فيما يتعلق بالأمور المادية والمعنوية معاً . والمعنى فى كلتا الحالتين هو أن العناصر التى يتألف منها الشىء يرتبط بعضها ببعض بعلاقات كمية مناسبة أو صحيحة . وما هو مختل التناسب هو ، من ناحيةاخرى، ما يكون له عناصر من الناحية الكمية أكثر مما ينبغى ، وعناصر أقل مما ينبغى إذ معنى ذلك أن النسبة خاطئة . لكن الكيف ، مثله مثل الكم ، يتضمن فكرة التناسب . فاذا ما اختلفت نسب الشىء بحيث جاوزت حداً معيناً فإن الشىء كله يتغير أعنى أن كيفه يتغير . فإذا ما تغيرت النسبة بين أضلاع المربع كف الشكل عن أن يكون مربعاً . ونحن نعرف فى ميدان الكيمياء أن للتناسب أهمية بالغة إذ يتوقف عليه الكيف . فالماء مركب من أوكسجين وهيدروجين بنسبة ١ : ٢ فاذا ما أصبحت هذه النسبة ١ : ١ حصلنا على شىء آخر غير الماء تماما ، إذ بدلا من أن نحصل على الماء سوف نحصل على فوق أكسيد

الهيدروجين (١). ومن ثم يمكن أن نعرف القدر بأنه " اعتماد الكيف على الكم ، أو بأنه الكم الذى يعتمد عليه الكيف .

ويمكن أن نسوق أمثلة أخرى للقدر على النحو التالى :

الطابع الكيفى لدستور دولة ما يعتمد إلى حد ما على مساحة أرضها وعدد سكانها . فدستور دولة المدنية عند اليونان لا يمكن أن يصلح لكى ينطبق كما هو على المساحة الواسعة للدولة الحديثة . وكيف نغمة الموسيقى (طبقة الصوت) تعتمد على عدد الذبذبات . وكذلك إذا زاد الاقتصاد عن قدر (أوحد) معين أصبح بخلا . وإذا زادت حرارة الماء عن قدر (أوحد) معين انقلب إلى بخار، فإذا برد أصبح ثلجاً . وسواء أكان الماء غازاً أم سائلا أم صلباً فإن كيفه يتوقف على كمية الحرارة .

٢٣٥ — ويتضح من هذه الحالات جميعا أن الكيف ، على نحو ما ، يعتمد على الكم. وهذا هو معنى القدر . عندما صادفنا الكم لأول مرة فى سير الجدل بدا لنا غريباً عن الكيف ، فقد عرفناه كتعين خارجى عن وجود الشىء (أو كيفه)، أنه يمكن أن يزيد أو ينقص دون أن يغير من كيف الشىء ، ولكن الجدل هنا يبين لنا أن الكم والكيف ، لا ينفصلان ، فكل منهما إذا ما أخذ منفصلا يصبح تجريداً ، ومن هنا كان تعريف هيجل للقدر بأنه « القدر هو الكم ذو الكيف » (٢) .

---

(١) مركب كيميائى تزيد فيه نسبة الأوكسجين للهيدرجين حتى ليسمى باسم ماء الأكسوجين (المترجم) .

(٢) ولاس : المنطق فقرة ١٠٧ إضافى .

٢٢٦ — القدر، شأنه فى ذلك شأن سائر المقولات، تعريف للمطلق. وقد لاحظ هيجل أن: « الله قد نظر إليه على أنه مقياس الأشياء جميعا، وتشكل هذه الفكرة أساس كثير من التراتيل العبرية القديمة التى يتجه فيها تمجيد الآله، فى الغالب، إلى بيان أنه قدر لكل شىء قدره: للبحر، والأرض، والأنهار، والجبال، وكذلك لمختلف أنواع النبات والحيوان. وكانت الهة النقمة Nemesis تمثل قداسة القدر فى الشعور الدينى عند اليونان، وخصوصاً فيما يتعلق بالأخلاق الاجتماعية، وهذا الشعور يتضمن نظرية عامة تقول: إن جميع شئون البشر من ثروة وجاه وشرف وقوة، وكذلك السرور والألم لها قدر معين إذا ما تجاوزته جلبت على نفسها الدمار والخراب »[1] والمهم هنا هو أن ما قد نسميه بصفة عامة نجاحا إذا ما زاد فى الكم، وتجاوز درجة معينة، تغير كيفه وتحول إلى كارثة. وهذا مثال واضح لمقولة القدر.

٢٣٧ — وتقع دائرة القدر فى ثلاث مقولات هى ١ — الكمية النوعية ٢ — ما لا قدر له ٣ — لا تناهى القدر (٢).

(ا) الكمية النوعية

Specific Quantum

٢٣٨ — يظهر القدر أمامنا بوصفه وحدة الكيف والكم. ولكن هذه الوحدة تبدو لنا أولا وحدة مباشرة، ويقصد هيجل بالمباشرة هنا عدم وجود وساطة حقيقية بين الكم والكيف لأن إحالة كل منهما إلى الآخر أو تعلق كل منهما بالآخر إنما هو أمر نسبى فقط وهو يمثل نصف الحقيقة. فليس بينهما

---

(١) ولاس، المنطق فقرة ١٠٧ إضافة

(٢) لا يوجد تقسيم فعلى فى موسوعة العلوم الفلسفية لدائرة القدر. =

اعتماد مطلق فلا يعتمد كل منهما على الآخر مثل هذا الاعتماد الذى سنجده فى دائرة الماهية بين الموجب والسالب، أو بين السبب والنتيجة .. إلخ حيث لا يكون هناك معنى للأول بدون الآخر . أما الكم والكيف فكل منهما يعتمد على الآخر اعتماداً غير وثيق على نحو ما رأينا فى الأمثلة التى سبق ذكرها . إذ أن كلا منهما مستقل نسبياً عن الآخر . ولهذا يقول هيجل : « أن الوحدة بين الكم والكيف هى وحدة مباشرة »(١) . أما الوحدة الكاملة فتعنى أن أى تغير فى كم الشىء يتبعه تغير فى كيفه ، وفى هذه الحالة يصبح كل منهما معتمداً على الآخر تماما ومرتبطاً به إرتباطاً وثيقاً . أما الوحدة الحالية المباشرة فهى تعنى على العكس أن الكيف يعتمد على الكم إلى حد ما : إذ بالرغم من هذا الاعتماد فان الكم قد يتغير داخل حدود معينة دون أن يؤثر ذلك على الكيف ، فالرابطة هنا ضعيفة بدلا من أن تكون قوية وحاسمة . هنالك اعتماد بينهما مادام الكم لا يكن

= إلى مقولات منفصلة . أما فى كتابه « المنطق الكبير » فهناك ثلاث عشرة مقولة للقدر لكنها لا تساعدنا هنا لأننا نسير وفق تقسيم الموسوعة . ومن الصعوبة أن نفكك المقولات التى يحتوى عكسها فقرات هيجل المرايفة لأن التقسيم منها غير واضح ، ولو أنه يذكر بغير شك عدة مقولات . ويقترح دكتور مكتجارت (فى كتابه شرح على منطق هيجل فقرة ٩٤) التقسيم التالى :

(ا) الكمية النوعية (ب) : ما لا قدر له (ح) : ظهور الماهية . ولكن يبدو له أن المقولة الثالثة قد شرحها هيجل فى الفقرة ١١٠ من الموسوعة ولم يطلق عليها اسماً معيناً ، ولهذا وجدت نفسى مضطراً اختراع اسم لها ولقد سميتها لا تناهى القدر .

(١) ولاس : المنطق فقرة ١٠٧ إضافة

أن يتغير ويجاوز حدوداً معينة دون أن يتغير الكيف . ولكن الاعتماد هو « وحدة مباشرة » فقط. أعنى أنه رابطة ضعيفة ، ما دام يكن الكم أن يتغير داخل هذه الحدود صعوداً وهبوطاً بينما يبقى الكيف كما هو دون أدنى تأثر . وهكذا نصل إلى تصور لكمية معينة تمثل الحد الذى إذا تخطاه الكم أحدث فى الكيف تغيراً ، وهذا ما نقصده بالكمية النوعية .

وأبسط مثل فى الطبيعة للكمية النوعية هو تحول الماء إلى جليد أو بخار ، فهناك كمية نوعية محددة من الحرارة هى ١٠٠° تزول بعدها سيولة الماء ، ومقدار الحرارة يمكن أن يتغير حتى يصل إلى ١٠٠° دون تغير فى الكيف ، لكن بعد هذه الدرجة تزول السيولة من الماء ويتحول إلى بخار . وكذلك فان الكمية النوعية لتحول الماء إلى جليد هو درجة الصفر .

٢٣٩ ــ استنباط مقولة الكمية النوعية خليق بالتدبر والامعان ، لأنه يبرز لنا لأول مرة نوع من أنواع الاستنباط المألوف جداً عند هيجل ، والذى سوف نجد له من الآن فصاعداً أمثلة عديدة ــ لكن صحته مشكوك فيها إلى حد كبير . وهذا اللون من ألوان الاستنباط يحدث دائماً فى الحد الأول من المثلث [وهو القضية] . ويعتمد على بيان أن الفكرة الجزئية أو المقولة التى ندرسها ، بما أنها فى هذه المرحلة تمثل القضية ، فهى « مباشرة irnmediate » لأن كل قضية فى أى مثلث لا بد أن تكون مباشرة (فقرة ١٤٣) . وبعد أن يشير هيجل إلى أن المقولة أو القضية مباشرة . تسرع فى استنباط خصائص القضية من هذه المباشرة، ويعتمد الاستنباط فى حالتنا الراهنة على بيان أن القدر لا بد أن يكون مباشراً فى المقام الأول . وليس ثمة سبب خاص يبرر هنا هذه المباشرة : ولكنها تنتج فحسب من المبدأ الهيجلى العام الذى يقول أن القضية فى كل مثلث لابد أن تكون مباشرة . (فقرة ١٤٣) ــ وتتضمن المباشرة غياب التوسط أو الاعتماد على

شيء آخر ، وهي هنا تعني انفصال الحدين — الكم والكيف — واستقلالهما . لكن سلامة هذا الاستنباط مشكوك فيها إلى حد كبير لأن فكرة الانفصال العامة لا تعطينا ذلك اللون الخاص من الانفصال الذي تتضمنه الكمية النوعية . أن هذا الاستنباط لا يستمد مظهره المقبول إلا من الأمثلة التجريبية وحدها كتحول الماء إلى بخار . وبدون هذا الالتجاء غير المشروع للتجربة لانهار الاستنباط . ومع ذلك فكثيراً ما يستخدم هيجل مثل هذا الاستنباط . في استطاعتك إذا أردت أن ترى أمثلة أخرى أن تنظر فقره : [٥] و ٢٨٠ ، ٣٢٣ ، ٣٢٨ ، ٣٥١ — ٣١٩ — ٣٩٢ ، ٤١٩ — ٤٢٠ — ٤٥٠ — ٤٦٠ — ٤٧٢ — ٤٩٧ — ٤٦٨ — ٥١١ — ٥٧٨ — ٦٣٩ — ٧٢٦ من هذا الكتاب .

٢٤٠ — وعلى أية حال فإن هيجل ينتقل من مقولة الكمية النوعية إلى : —

ب — مالا قدر له . . .

Measureless

ويتم استنباط مقولة مالا قدر له من مقولة الكمية النوعية على النحو التالي: —

قلنا أن مقولة الكمية النوعية تذهب إلى أن وجود كيف معين لا يكون ممكنا إلا إذا كان هناك حد كمي لا يتجاوز . ولكن الكم لا يمكن أن يحد على هذا النحو ، فلقد سبق أن رأينا ، أنه بغض النظر عن جميع الاعتبارات التجريبية فان المعنى الحقيقي للكم يتضمن أنه يجب أن يتجاوز نفسه وأن يتجاوز كل حد (فقرة ٢٣٠) — ومن ثم فالكمية النوعية في دائرة القدر يجب إذن تجاوزها . وهكذا لابد للكيف الذي يعتمد عليها أن يختفي : ففي مثال الماء نجد أن كيفاً جديداً يتبع الاول أي أن البخار يتبع السيولة ، ولكننا لم نستنبط ذلك إستنباطا منطقياً ، إلا أن قولنا بأن الكم يجب أن يتجاوز ذاته يعني أن الكيف يجب أن يزول . وهكذا نجد أمامنا مرة أخرى كما مستقلا لا يرتبط بكيف ؛ وبما أن القدر هو ارتباط

كيف بكم : فان هذا المفهوم الجديد للكم الذى ترك الكيف وراءه وأصبح غير مرتبط به يسمى عند هيجل باللامحدود أو بما لا قدر له .

حـ — لا تناهى القدر ...

Infinile of Measure

٢٤٩ — نحن الآن بصدد كم خالص مستقل عن الكيف ، ولكن سبق أن رأينا أن مثل هذا الاستقلال ليس سوى تجربة . فالكم الخالص لابد أن يعود إلى الكيف ، فقد سبق أن رأينا الكم المحض بدون دورته ويعود فى سير الجدل إلى الكيف من جديد (٢٣٢) فهذا الكم الحر ، أو مالا قدر له لابد أن يعود ليصبح كيفاً مرة أخرى فهو لا يمكن أن يقوم بذاته . وارتباطه بالكيف هو قدر جديد وهكذا يتحول مالاقدر له إلى قدر . ونحن نشاهد ذلك فى عالم الطبيعة عند ظهور كيف جديد بعد أن تتجاوز الكمية النوعية حداً معيناً ، فعندما تبلغ حرارة الماء ١٠٠° تختفى سيولته ؛ وهذا يعطينا مالاقدر له لأن الحرارة يمكن أن ترتفع إلى مالانهاية فوق ١٠٠ دون أن ترتبط بسيولة الماء . ولكن تحول مالاقدر له إلى قدر مرة أخرى يشاهد عند ظهور كيف جديد هو البخار ، فالا قدر له هو نفسه قدر ؛ والقدر يتحول إلى مالاقدر له . ومالاقدر له الجديد يتحول إلى قدر وهكذا إلى مالانهاية . وهكذا نكون بصدد سلسلة لامتناهية أو بصدد لامتناه كاذب مواز للامتناهى الكاذب الذى رأيناه فى دائرة الكيف وفى دائرة الكم ؛ ففى دائرة الكيف نجد الشىء قد أصبح متناهياً فى حين أصبح الآخر لامتناهيا ، لكن اللامتناهى يعود فيتحول إلى متناه من جديد وهكذا إلى الأبد . وفى دائرة القدر يتحول مالاقدر له إلى قدر من جديد وهكذا إلى الأبد .

ونحن نصل فى دائرة الكم والكيف إلى اللامتناهى الحقيقى حين نبين أن الانتقال من الشىء إلى الآخر ، أو من كمية إلى أخرى ، ليس إلا انتقالا من هوية

ذاتية إلى نفسها ؛ وبالتالى فان عودتها إلى ذاتها ، تلك الحركة التى تربط الذات بنفسها بطريقة خالصة ، تعبر عن تعين ذاتى هو اللامتناهى الحقيقى . وتلك هى الحال هنا أيضا فى دائرة القدر ؛ فالقدر فى انتقاله إلى مالاقدر له لا ينتقل إلا إلى نفسه فحسب ، ذلك لأن مالاقدر له يعود هو نفسه ويتحول إلى قدر . وهذا اللامتناهى ، هذا الوجود للذات يمكن أن ينظر إليه على أنه اللامتناهى الحقيقى فى دائرة القدر .

القسم الثانى

« نظرية الماهية »

ESSENCE

تمهيد :

٢٤٢ — يتم استنباط الماهية من المرحلة الأخيرة للوجود على الوجه التالى : —

لا تناهى القدر الذى وصلنا إليه الآن هو الوحدة المطلقة للكم والكيف . ولقد رأينا فى بداية القدر أن الكم والكيف يرتبطان ارتباطاً ضعيفاً فحسب ، وأن وحدتهما ليست سوى وحدة نسبية ، أو على تعبير هيجل وحدة مباشرة . وفى مقولة مالا قدر له انفصل الكم من الكيف ، إذ أننا فى هذه المقولة نجد الكم وقد تحرر من الارتباط بالكيف . ولكن بما أننا رأينا الآن أن ما لا قدر له هو نفسه قدر (٢٤١) فقد رأينا بالتالى أن هذا التحرر من جانب الكم ليس إلا وهماً ؛ فلا يمكن للكيف أو الكم أن يتخلص أحدهما من الآخر . لأن ما لا قدر له ، وهو الكم التحرر من الكيف ، يتحول إلى قدر من جديد ، والقدر يعبر عن ارتباط الكم بالكيف . وهكذا يرتبط الكم بالكيف الآن ارتباطاً وثيقاً فى نهاية الأمر . وهكذا نصل إلى فكرة الارتباط المطلق بين الكم والكيف ومثل هذا الارتباط يتضمن بالاضافة إلى ذلك أنهما متحدان ، لأن الكيف يتحول إلى

الكم (٢١٠) والكم يتحول إلى كيف من جديد (٢٣٣) فكل منهما بالتالي يتحول إلى الآخر ويرتد إليه من ثم فهما متحدان . ولكنهما في الوقت نفسه مختلفان لأن الواحد منهما يتحول إلى الآخر ، لأن تحول الشيء إلى آخر يعني أن الشيء الثاني مختلف عن الأول وإلا لما كان هناك تحول (١٨٠ — ١٨٥) .

ومن ثم فهناك جانبان :—

(١) هوية الكم والكيف (٢) تباينهما أو اختلافهما .

ويعطينا ذلك مفهوم طبقتين للوجود : الطبقة الدنيا تتكون من وحدة الكيف والكم أو الارتباط بينهما وهو ارتباط ثابت أو هو الوجود الواحد الثابت غير المتميز . وتقوم هذه الطبقة على هوية الكم والكيف . أما الطبقة العليا فهي تتكون من اختلافهما وهي الوجود المتميز . وهذه الطبقة ليست وحدة ثانية ولكنها اختلاف وتباين يتحول فيه كل من الكم والكيف إلى الآخر . وهذه الصورة المزدوجة للوجود هي الماهية .

٢٤٣ — وسوف نرى بعد قليل أن ما وصلنا إليه الآن هو تصور عام لدائرة الماهية التي تتضمن مستويين للوجود ظاهر وباطن أو داخلي وخارجي والوجود الخارجي هو دائرة الاختلاف ، والوجود الداخلي هو الهوية التي تسند الاختلاف . فلم يعد الوجود الآن طبقة واحدة فحسب كما كان طوال دراستنا للاشياء تحت مقولات : الكيف ، والكم ، والقدر . بل أصبح هناك وجود أعمق ، وجود داخلي أو جواني أو ما هوي ثم وجود براني أو خارجي أو قشرة خارجية أو ظاهر . والوجود العميق (الجواني) هو الماهية . والقشرة الخارجية تعتبر في البداية فهي ما هوية .

الطابع العام لدائرة الماهية ، اذن ، هو أن كل شيء ينظر إليه من جانبين

اثنين . فنحن لم نعد نأخذ العالم بقيمته الظاهرة وإنما نميز بين حقيقة الشيء أو ماهيته وبين مظهره الخارجي . ونسعى إلى النفاذ إلى وجوده الجواني بحيث نرى الجوهر وراء الأعراض ، ونبحث وراء كل ظاهرة عن علتها . . وهكذا . وجميع هذه المقولات ذات الطبيعة الثنائية وتتألف من وجود أساس ووجود مدعوم الأساس، تندرج تحت اسم عام هو الماهية ، وتشمل على فكرة حامل قابع تحت الوجود المباشر الذي يظهر أمامنا مباشرة .

٤٤ ــ الماهية هي الحد الثاني في المثلث الكبير الذي يتألف من : الوجود ، الماهية ، والفكرة الشاملة والذي يمثل المنطق كله . ولقد سبق أن درسنا كل مراحل الوجود ، ونحن الآن نشرع في دراسة دائرة جديدة هي دائرة الماهية . والوجود باعتباره الحد الأول في المثلث كان يمثل دائرة المباشر ، بينما تمثل الماهية بوصفها الحد الثاني دائرة التوسط . والمقصود بقولنا أن الوجود يمثل دائرة المباشر هو أن جميع مقولاته تقوم مستقلة بنفسها ولا تحتاج احداها إلى الأخرى ، ولا تتوسط كل منها الأخرى ، فمقولة الوجود توحي أنها توجد بذاتها دون مساندة من العدم ، ومقولة الحد ليس لها ما تتضايف معه وتعتمد عليه ، والكيف يبدو محايداً بالنسبة للكم . . . الخ .

وحين نقول أن هذه المباشرة المزعومة لمقولات الوجود كانت وهماً فان هذا القول يمثل المضمون الذي برهنت عليه دائرة الوجود . ويعتمد سير الجدل على إظهار أن جميع هذه المقولات تتضمن كل منها الأخرى وتعتمد عليها ؛ وأن هذه المقولات ليست معزولة بعضها عن بعض وإنما هي ترتبط في حلقات بحيث يستطيع الفكر أن ينتقل من حلقة إلى أخرى . إلا أن هذا الارتباط بين مقولات الوجود ضمني وبحاجة إلى الكشف عنه . فهذا الاعتماد المتبادل بين المقولات

كان مستترا وكان علينا أن نظهره إلى العلن . ومن هنا كانت دائرة الوجود ، بصفة عامة ، هي دائرة المباشرة .

لكننا نجد في دائرة الماهية أن المقولات تتوسط كل منها الأخرى صراحة وهي لهذا السبب دائرة التوسط . إذ نجد أمامنا الآن ، بدلا من عزلة المقولات السابقة مقولات لاتوجد إلا إذا كانت كل مقولة منها ترتبط بمقولة ثانية ارتباطا ضروريا ، فهي تسير أزواجا ، وترتبط برباط لا ينفصم ولا يمكن مطلقا أن توجد منفصلة لأن كلا منها تشير إلى الأخرى صراحة . فلا علة بدون أعراض ، (أو سبب بلا نتيجة) ولا خواص بدون شيء ولا جوهر بدون أعراض ولا باطن بدون ظاهر أو خارجي بدون داخلي . ولا هوية بغير اختلاف أو تباين ، ولا إيجاب بدون سلب ، كل حد يرتبط بضده لأن دائرة الماهية هي دائرة النسبية الكلية .

ويمكن أن نشرح الفكرة ذاتها بأن نقول أن الروح Mind في حين أنها تنظر مقولات الوجود العقلي المباشر وتراه الحقيقة الواقعية للعالم ، فإنها حين ترتفع إلى دائرة الماهية تنظر إلى ماوراء الأشياء التي تمثل أمامنا مباشرة وتبحث عن الحقيقة في أساس أعمق . وهذا الأساس الأعمق ليس هو الوجود العقلي المباشر وإنما هو مايشير إليه هذا الوجود العقلي المباشر بوصفه أساسه ومصدره ، وهذا المصدر ، من ثم متوسط . فإذا كانت الكيفيات والكميات هي مظاهر العالم التي تجابهنا مباشرة والتي نعرفها بطريقة مباشرة فالسبب ذلك إلا أنها تدخل ضمن دائرة الإدراك الحسي ، فحين يكون الشيء أحمر أو كبيراً فإننا نستطيع إدراكه على نحو مباشر . ولكن لا أحد يستطيع أن يدرك حسياً أو على نحو مباشرة أن الشيء علة أو أنه موجب أو سالب لأن معرفة ذلك تحتاج تفكيراً ومقارنة وكل تفكير ومقارنة يتطلب توسطاً .

٢٤٥ — ولهذا السبب كانت الماهية ، بمعنى ما ، وجهة نظر الفهم ، كما كان الوجود وجهة نظر الادراك الحسى البسيط ، ففى مرحلة الوجود يدرك العقل على نحـو مباشر ماهو أمامه ويظنه وحدة بسيطة ، ووجوداً مطلقاً نهائياً ومستقلا . أما فى مرحلة الماهية فإننا نجد العقل يجاوز حدود الوجود المباشر إلى وجود ثان ويسعى إلى فهم العلاقة بين هذين اللونين من الوجود . والأمر هنا شبيه بما نعرفه فى المنطق . فالمنطق الصورى يبدأ بنظرية الحدود ، وفى هذه المرحلة يدرك حدوداً مفردة مستقلة مثل : الكرسى ، الرجل ، المنضدة دون أن يذهب أبعد من ذلك . وهذا الإدراك البسيط يقابل نظرية الوجود التى نجد كل مقولة فيها تؤخذ على أنها كائن قائم بذاته مستقل عن غيره . ولـكنا نجد المنطق الصورى ينتقل بعد ذلك إلى نظرية الأحكام أو القضايا ، وها هنا نجد أن الحدالبسيط قد انشطر إلى حدين ترتبط بينهما رابطة منطقية . Copula فبدلا من وضع الحد البسيط « إنسان » يصبح لدينا الآن حكم هو «الإنسان فان» . فالحـكم هو إذن انقسام التوحيد السابق إلى حدين مختلفين . مرتبطين وتلك هى مهمة الفهم الذى هو ملـكة الحكم . ونظرية الحكم تقابل نظرية الماهية التى لا نجد فيها مقولات مستقلة وإنما أزواجاً من المقولات متميزة ولـكنها ترتبط مع ذلك فيما بينها كما ترتبط الحدود فى القضية .

قلنا أن الفهم هو دائرة التمييزات والاختلافات ، ومن هنا كانت مقولات الفهم أدوات العلم لمعرفة العالم ، فوظيفتها إيجاد الفروق والإلحاح على التعريفات والحدود وتبيان العلاقات بين الاشياء وترتيبها فى فئات مناسبة . وقولنا أن الماهية هى دائرة النسبة يتضمن أن مقولات الماهية هى جميعاً مقولات النسبة أو الإضافة وهى التى تؤلف الأداة الأساسية للعلم .

٢٤٦ — ولهذا كان موقف العلم من الأمور الدينية يميل عادة إلى الشك

فيها . فما دامت الماهية هي مرحلة الفهم العقلي ، وما دام مبدأ الماهية هو النسبية العامة ، فان العلم يلح لهذا السبب على نسبية كل معرفة وعلى استحالة معرفة ما هو مطلق ، أعنى معرفة الله . وتنشأ هذه الاستحالة المزعومة من الاستخدام القاصر لمقولات الماهية وحدها ؛ فكل معرفة نحصل عليها بواسطة مقولات الماهية إنما هي معرفة نسبية . أما معرفة المطلق فلا تتم الا عندما تتجاوز الماهية ونصل إلى مقولات الفكرة الشاملة التي هي مقولات الدين والفلسفة .

٢٤٧ — ما دامت الماهية هي الحد الثاني في المثلث الكبير الذي يشمل المنطق كله، فان من الطبيعي أن تتوقع أن تكون ضد الحد الأول وهو الوجود . وهذا هو الواقع بالفعل ، فالخاصية الأساسية للوجود هي المباشرة في حين أن الصفة الجوهرية ، للماهية هي التوسط . وبينما كان الوجود مفرداً Single نرى الماهية الآن زوجية . فضلا عن أن الماهية قد تشكلت عن طريق خروج الوجود من ذاته إلى آخر ، أعنى انتقاله إلى الآخر، وهو هنا يجعل نفسه مزدوجاً ، فقدخرج عن ذات نفسه . ونحن نجد الماهية أمامنا ، أخيراً ، بوصفها سلباً للمباشرة أعني سلباً للوجود . فالوجود هو ماهو موجود هناك أمامنا مباشرة . بينما الماهية هي على وجه الدقة ما ليس هناك ، ما ليس حاضراً ماثلا أمامنا وإنما ما يشار إليه على أنه المصدر السلبي لما هو موجود أمامنا .

٢٤٨ — والماهية بدورها تعريف للمطلق ، فالمطلق هو ماهية العالم : أنه الوجود الذي يثوي وراء العالم على أنه مصدره غير المرئي . والماهية هي بصفة خاصة ما لا يرى ، لأن ما يرى هو المباشر ، والمطلق ، منظوراً إليه بوصفه ماهية ، هو الحامل أو الوحدة العميقة أو الواحد الذي يتحد مع نفسه في هوية واحدة ويكشف عن نفسه في ظواهر العالم المتنوعة المتعددة .

والنظر إلى المطلق على أنه ماهية هو تعريف للفلسفة الهندية والفلسفة الشرقية

بصورة عامة ، ذلك أن الفلسفة الهندية لم تبلغ التعريف الصحيح للمطلق على أنه الفكرة Idea وهو التعريف الذى ستقدمه مقولات الفكرة الشاملة .

وكثيراً ما نجد وصفاً للمطلق بواسطة هذه المقولة أو تلك من مقولات الماهية ؛ فقد فهم على أنه العلة الأولى للعالم (مقولة العلية) أو القوة التى تسند الظواهر (مقولة القوة) أو الجوهر كما هى الحال عند اسبنوزا (مقولة الجوهر) أو هو الواحد فى الفلسفة الشرقية (مقولة الهوية) . كل هذه التعريفات صحيحة بمعنى أنها جوانب الحقيقة ، ولكنها جميعاً خاطئة من حيث أنها تعريفات ناقصة . ذلك لأن مقولات الماهية سوف تلغى أو تنسخ بواسطة مقولات الفكرة الشاملة التى تعبر وحدها تعبيراً تاماً عن حقيقة الله حتى إذا ما قارنا بين مقولات الماهية وعينية الفكرة الشاملة لوجدنا أن الماهية مجرد تجريد لا يستطيع أن يقف بذاته على الغنى الكامل للوجود الآلهى .

٢٤٩ — رأينا أن الماهية تدل على مستويين من الوجود : المستوى العميق وهى الماهوى الداخلى ، أما المستوى الآخر فهو المستوى الظاهرى ، مستوى الوجود المباشر ، مستوى عالم الظواهر الذى هو عبارة عن أظهار لهذه الماهية . ولهذا فأننا نجد أنفسنا بصدد حدود متضايفة كالماهية وغير الماهوى ؛ والحد الأخير هو مجرد ظاهر أو مظهر ، ظاهر باطل أو تلاشى nullity . لكن تصبح هذه التفرقة خطأ : ذلك لأن الحقيقة لا تكمن فى أن غير الماهوى يعتمد على الماهية ، وإنما الماهية تعتمد بدورها على غير الماهوى ، ومن ثم فان غير الماهية هو بالضبط ما هوى كالماهية سواء بسواء . ولا شك أن الماهية هى مصدر ومنبع غير الماهوى ، فحينما لا يكون هناك غير الماهوى فلا يمكن للماهية أن تكون مصدره ومن ثم فلا يمكن لها أن تكون ماهية . فإذا أريد للماهية أن تكون ماهية فلابد أن يكون هناك شىء تكون هى ماهيته أو إذا حطمت هذا الشىء فقد حطمت الماهية معه

كذلك . ومن هنا كانت الماهية تعتمد على غير الماهوى تماما مثلما أن غير الماهوى يعتمد على الماهية ؛ فلا شك أن النتيجة تعتمد على السبب ولكن عندما لاتكون هناك نتيجة فلن يكن هناك سبب ، والسالب يشير إلى الموجب ، ولكن الموجب يشير كذلك إلى السالب فالاعتماد بين الحدود ليس اعتماداً من جانب واحد لكنه اعتماد متبادل .

وهذا الاعتماد المتبادل هو ما يسميه هيجل بالانعكاس[1]، ولقد سبق أن رأينا علاقة الاعتماد فى دائرة الوجود ، ولكنه لم يكن اعتماداً متبادلا، فالشىء له وجوده فى الآخر ، وهذا الاخير وجودة فى آخر . . وهكذا . ا تعتمد على ب التى تعتمد بدورها على حـ . . الخ ، ولكن ا هنا تعتمد على ب و «ب» تعتمد على ا . وهذا الاعتماد المطلق بين الحدود ، أعنى اعتماد كل منها على الآخر ، أو هذه النسبية العامة ، هى مركز الانعكاس بمعنى الفكر الانعكاسى .

٢٥٠ — وتقع دائرة الماهية فى ثلاثة أقسام هى :

١ — الماهية بوصفها أساساً للوجود العينى .

٢ — الظاهر .

٣ — الوجود بالفعل أو الحقيقة الواقعية .

(١) تشبيه مستمد من الضوء .

الفصـــل الأول

« الماهية بوصفها أساساً للوجود العينى »

٢٥١ — يقع هذا القسم ، الماهية بوصفها أساساً للوجود العينى ، فى ثلاثة أقسام هى :

١ — المبادىء أو المقولات الخالصة للتأمل Reflection

٢ — الوجود العينى أو الفعلى Existence

٣ — الشيىء . . . Thing

« التقسيم الأول »

المبادىء أو المقولات الخالصة للتأمل

٢٥٢ — المقولات الخالصة للتأمل أو الفكر النظرى هى : (ح) الهوية (ب) الإختلاف (ح) الأساس . ولقد سميت بمبادىء التأمل لأن الهوية والإختلاف هما المبدأن الأساسيان للفهم أو الفكر النظرى . فوجهة نظر الفهم أن المتحد متحد (أو الهوى هوى) وأن المختلف مختلف . أما الأساس فهو ، كما سنرى ، وحدة الهوية والإختلاف . وسوف ننتقل الآن إلى استنباط هذه المقولات .

« التقسيم الفرعى الأول »

الهوية . . Identity

٢٥٣ — لقد رأينا أن للماهية جانبين : ماهو أساسى وما هو غير أساسى .

ولكن ذلك خطأ كما سبق أن ذكرنا فغير الأساسي (أو الماهوي) هو أيضاً أساسي أو ماهوي تماما كالماهية سواء بسواء (٢٤٩) — ومن ثم فغير الماهوي بما أنه ماهوي فهو نفسه ماهية . فليست أ هي التي تعتمد على ب ، ولكن ب أيضا هي التي تعتمد على ا ، والعلاقة بين ا و ب هي نفسها العلاقة بين ب و ا فهما هنا هوية بين طرفي العلاقة ، فكل طرف منهما ماهوي . وليس الجانبان شيئين وإنما هما شيء واحد ينظر إليه تارة على أنه ماهية وتارة أخرى على أنه ظاهر . فالماهية نفسها هي التي تظهر أي أن المظهر هو الماهية .

أن هذا التعادل بين طرفي العلاقة يعطينا مقولة الهوية ، لأن الماهية ليست ماهية إلا بفضل علاقتها مع المظهر ، لكن المظهر نفسه ماهية . وهذا يعني إذن أن علاقة الماهية بالمظهر هي علاقة الماهية بنفسها ، وهذه العلاقة بالذات هي الهوية . فإذا كنت لا ترتبط إلا بنفسك فقط فهذا يعني أنك متحد مع ذاتك في هوية واحدة .

٢٥٤ — وإذا سمينا الماهية « ا » والظاهر « ب » لوجدنا أن العلاقة بينهما هي العلاقة بين ا و ب ؛ ولكن مادامت « ب » . أو الظاهر هي نفسها الماهية « ا » فان هذه العلاقة لن تكون سوى علاقة « ا » و « ا » وتلك هي علاقة الهوية .

وإذا عبرنا عن هذه العلاقة في صورة قضية لكانت : « ا هي ا » . وهو ما يسمى في المنطق بقانون الهوية . . ويرى هيجل أن مبدأ عدم التناقض هو نفسه مبدأ الهوية في صيغة سالبة ؛ لكنه في صورته الايجابية قانون الهوية ا هي ا . ويمكن أن توضع نفس هذه الفكرة في صيغة سلبية فنقول أن ا ليست لا « ا » أو أن ا لا يمكن أن تكون ا ولا ا في نفس الوقت وهذا هو قانون التناقض .

ونظراً إلى أن هيجل قدا تهم بأنه ينكر قوانين الفكر . فقد يكون من المفيد أن نعود إلى ما قاله صراحة : « لقد قيل أن مبدأ الهوية على الرغم من أنه غير قابل للبرهان ينظم عمليات التفكير ، وأن التجربة تبين أن هذا المبدأ ما أن

يدرك حتى يقبل . ونستطيع أن نعارض هذه التجربة المزعومة فى كتب المنطق بتجربة شاملة أيضا مؤداها أن العقل لايفكر ولا يشكل تصورات ولا يتحدث وفقاً لهذا القانون ، كما أن الموجودات من أى نوع لاتتطابق معه أبداً . فقولنا ، وفقاً للصورة التقليدية المزعومة لهذا القانون ، (الكوكب هو كوكب ، والمغناطيس هو مغناطيس ، والعقل هو عقل) يمثل عبارات بليدة عقيمة»(1).

ويوضح هيجل هنا أن هذا المبدأ المزعوم ليس خاطئاً ولكنه تجريد ذو جانب واحد : فالمقولة التى وصلنا إليها هى مقولة الهوية المجردة أى الهوية التى تستعبد الإختلاف . كما أن المقولة الثانية هى أيضاً مقولة الإختلاف المجرد كما سنرى، أن الاختلاف الذى يستبعد الهوية . فكل من المقولتين ليس سوى تجريد يفقد معناه إذا انفصل عن الاخر . أما الحقيقة العينية فسوف نجدها فى التركيب بين المقولتين أو فى وحدة الهوية والاختلاف التى ستظهر فى مقولة الاساس . أن قوانين الفكر لاتعبر ، على أية حال ، إلا عن الهوية المجردة وعن الإختلاف . والمجرد فهى بهذا المعنى ليست خاطئة ولكنها عقيمة لأن جانباً من الحقيقة لايعنى شيئا بدون الجانب الآخر . ويشير هيجل فى الفقرة التى اقتبسناها آنفاً أو القضايا التى نطلقها عادة تتضمن شيئاً أكثر من التجريدات «ا هو ا» أو الإنسان إنسان ... الخ . أن قضايانا المألوفة تتضمن حقيقة عينية ، وهى لاتتخذ صورة ا هو ا وإنما ا هو ب (مثلا الإنسان فان) . وهذا يتضمن الهوية والإختلاف معاً لا الإنفصال المجرد بينهما كما يعبر عنه ماتسمى بقوانين الفكر . ذلك أن قولنا ا هو ب يتضمن أولا أن ا و ب شيئان مختلفتان (فالحد : إنسان يختلف عن الحد : فان) — ويتضمن ثانيا أن ا و ب هما شىء واحد ذلك لأن الحكم هو الذى يوحد بينهما .

---

(1) ولاس . المنطق فقرة ١١٥ .

التقسيم الفرعى الثانى

الاختلاف Difference

٢٥٥ - يتم استنباط الاختلاف من الهوية على النحو التالى : -

الهوية هى علاقة الماهية بنفسها ، ولكن هذه العلاقة بالذات ، تتضمن أيضا حدين تقوم بينهما العلاقة ، فلا بد أن تميز نفسها عن نفسها ، ومن ثم فالارتباط بالذات هو ارتباط سالب (فقرة ١٠٨) فالذات تنفى نفسها بنفسها ، والعلاقة تتطلب على الأقل حدين تقوم بينهما فلا علاقة إلا بين شيئين . ونحن الآن نرى أن الذات ترتبط بذاتها . فلدينا « ذات » أولى مرتبطة تختلف عن الذات الثانية المرتبطة هنا ، ومالم يوجد فى داخل العلاقة هذه التفرقة فلن تكون هناك علاقة. وإذا كانت صورة الهوية هى: « ا هو ا » فلا بد أن تختلف ا التى هى الموضوع عن ا التى هى المحمول ، فالهوية إذن تتضمن الاختلاف بالضرورة . وهذا الاستنباط شبيه بالاستنباط الذى استنبطنا به الكثير من الواحد (٢٠٨) .

٢٥٦ - وينقسم الاختلاف بدوره إلى ثلاث مراحل أو ثلاث مقولات أولى هذه المقولات هى مقولة :

١ - التنوع .. Variety

التى تسمى أيضاً تفرق . . . Diversity . ولقد سبق أن أشرنا إلى المبدأ العام القائل بأن الحد الاول فى كل مثلث يكون مباشراً ، وطبقاً لهذا المبدأ فان الاختلاف فى مرحلته الأولى هو اختلاف مباشر . وهذا يعنى أن المختلفات فى هذه المرحلة ، لا يتوسط أحدها الآخر ولا يرتبط به ارتباطاً كاملا وإنما يكون ارتباطها ضعيفا فكل منها محايدة بالنسبة للأخرى ولا تتأثر بها :

والتنوع[1] هو هذا الاختلاف بين عدد من الأشياء لا تقوم بينها رابطة من نوع خاص ، فالقلم يختلف عن الكتاب . ولكن القلم ليس فى تعارض مع الكتاب ، أنه يختلف عنه فحسب : أما النور والظلام فبينهما تعارض لأنهما موجب وسالب والعلاقة بينهما هى علاقة التضاد التى تختلف عن التنوع . ونحن لم نصل بعد إلى مقولة التضاد التى سوف نستنبطها حالا . . ولكنا يمكن أن نشير هنا على سبيل التوقع إلى الفرق بينهما وبين مجرد التنوع لكى نوضح أكثر معنى التنوع . فالضدان الحقيقيان يتوسط كل منهما الآخر ، وكل منهما لا يعرف إلا عن طريق أنه ضد الآخر . ولكن الأشياء التى تختلف فحسب أعنى التى تظهر تنوعا ليس لها مثل هذه العلاقة المحددة ، فكل منها هو ما هو عليه دون الاشارة إلى الآخر : القلم مختلف عن الجمل لكنه مختلف كذلك عن المنزل والسيجارة والزجاجة والنجم ، والطبلة ، وأى شىء آخر فى الكون ، أما فى علاقة التضاد فلكل شىء ضده الخاص، ضد واحد فحسب وليس عدداً غير محدد من الأشياء التى تتنوع فحسب لا ترتبط بعضها مع بعض بعلاقة جوهرية فهى فى سوية بعضها من بعض ، ولا يعتمد بعضها على الآخر ، ومن ثم قد لا تتوسط الواحدة منها الآخر وإنما هى « مباشرة » ولهذا السبب قلنا أن الاختلاف فى مرحلته الأولى هو اختلاف مباشر وهو تنوع .

ب — المشابهة والمخالفة . . Likeness unlikeness

٢٥٧ — المختلفات إذن فى سوية الواحدة مع الأخرى ، فكل منها هى ما هى بذاتها وطبيعتها لا تتأثر على الاطلاق بعلاقتها بالأخرى . ومن ثم فالعلاقة بين

---

(١) راجع فيما سبق فقرة ٢٣٩ .

الشيئين المختلفين لا تقوم فيهما بالذات وإنما هي خارجية بالنسبة لهما . وهذا الذي يميزها عن العلاقة بين الايجاب والسلب لأن العلاقة بينهما علاقة بين أضداد حقيقية . أن العلاقة هنا بين الضد وضده متضمنة في تعريفه وفي فكرته الشاملة سواء بالنسبة للموجب أو السالب . فالموجب هو ماهو عليه بفضل أنه ليس سالبا فعلاقته بالسلب جزء من طبيعته ذاتها أنها داخلية فيه . ولكن العلاقة في حالة التنوع ليست جزءاً من طبيعة كل حد ، لأن كل حد هو ما هو عليه بدون الاشارة إلى الحدود الأخرى . ومن ثم فهذه العلاقة خارجية فحسب . وهذا يعني أنه إذا كانت الحدود هي ا و ب فان العلاقة لا يمكن أن توجد أما في ا ذاتها أو في ب ذاتها ، وإنما يمكن أن توجد فقط عن طريق المقارنة بينهما مقارنة خارجية . ومثل هذه العلاقة الخارجية هي ما يسمى بالمشابهة والمخالفة . فلو قلنا ان ا و ب متشابهان فلن نتوقع أن نجد هذا التشابه في طبيعة ا وحدها أو في طبيعة ب وحدها ، وإنما توجد فقط عن طريق المقارنة التي نجريها بين ا و ب . فحمار الوحش Zebra والحصان مختلفتان لكنهما مع ذلك متشابهان . وعلى الرغم من ذلك فحمار الوحش هو ما هو عليه دون أدنى إشارة إلى الحصان ، حتى إذا افترضنا عدم وجود أي حصان في الكون . ومن هنا فان وصفه بأنه « يشبه الحصان » ليس جزءاً من وجوده الخاص ولكنه خارجي عنه .

والعلاقة بين الأضداد الحقيقية داخلية في الأضداد نفسها . لكن بما أن الأشياء المختلفة أو المتنوعة فحسب هي في حالة سوية بعضها مع بعض أعني أنها هي ما هي عليه مستقلة عن الأشياء الأخرى ، فأن التنوع من ثم يعطينا العلاقة الخارجية بين الأشياء ، ومثل هذه العلاقة الخارجية هي المشابهة والمخالفة ، فالمشابهة هي هوية الأشياء المختلفة ، والمخالفة هي الاختلاف .

٢٥٨ — ومن المشابهة والمخالفة استنبط المرحلة الأخيرة للاختلاف وهي :

(حـ) الموجب والسالب ... Positive & Negative

أو علاقة التضاد ففى الوقت الذى نجد فيه التنوع يعبر عن علاقة الشيء بأى شيء آخر، وبأى عدد من الأشياء الأخرى، كالقلم والجمل، والدائرة، والفرشاة، وأبو ذنيبة .. الخ فهى كلها اشياء مختلفة متنوعة — نجد التضاد من ناحية أخرى يعنى أن الشيء ينظر إليه على أن له آخره الخاص الذى هو ضده. ولقد كان الاختلاف فى مرحلته الأولى مجرد تنوع أما الآن فى مرحلته الأخيرة فهو اختلاف نوعى أنه الموجب والسالب، النور والظلمة، الشمال والجنوب، الحار والبارد .. الخ.

لكن كيف استطعتنا استنباط هذه المقولة الجديدة من المقولة الأخيرة ..؟ المقولة الأخيرة كانت مقولة المشابهة والمخالفة، والمشابهة هى الهوية والاختلاف. ولكنا قد رأينا أن الهوية تتضمن الاختلاف وأن الاختلاف بدوره يتضمن الهوية (٢٥٥) فلا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر.

وعلى ذلك فالمشابهة تتضمن المخالفة، والمخالفة تتضمن المشابهة، فهما مرتبطان ارتباطاً كاملاً وبينهما اعتماد متبادل. والعلاقة بينهما هى علاقة الانعكاس أعنى الافتقار المتبادل بينهما كل للآخر (٢٤٩) فلدينا هنا لون من الاختلاف هو الاختلاف بين المشابهة والمخالفة يرتبط فيه الحدان ارتباطاً وثيقاً فى اعتماد كامل متبادل بينهما. لقد كان الحدان يرتبطان برباط ضعيف فى التنوع أو كانا فى سوية مع بعضهما لأن التنوع هو الاختلاف المباشر.

أما هنا فلدينا لون من الاختلاف يتوسط فيه الحدان بعضهما بعضاً توسطاً كاملا ويعتمد كل منهما على الآخر اعتماداً كاملا ويرتبط فيه الواحد بالآخر ارتباطاً تاماً، ومثل هذا الاختلاف هو التضاد أو هو الموجب والسالب.

٢٥٩ — وقد يعترض معترض فيقول أن هذا الاستدلال يبدأ من مقدمة خاطئة هي القول بأن «المشابهة هي الهوية والمخالفة هي الاختلاف» . وقد يعترض على ذلك بأن المشابهة ليست هي مجرد الهوية فحسب مادامت الأشياء المتشابهة هي دائماً مختلفة غير متشابهة . وكذلك فالمخالفة ليست هي مجرد الاختلاف فحسب مادامت الأشياء المختلفة لابد أن تكون أيضا متشابهة من بعض الوجوه ، إذ مالم تكن كذلك فلن نستطيع أن نجرى بينها مقارنة . وعلى هذا النحو فان حمار الوحشي يشبه الحصان ، ولكنه كذلك يخالفه من بعض الوجوه . والنجم يخالف الجمل ولكنهما متشابهان على الأقل من زاوية أنهما معاً أشياء مادية ، وما لم يكن ذلك كذلك فلن نستطيع أن نجرى بينهما مقارنة أو أن نقول أنهما مختلفان .

غير أن من يسوق مثل هذا الاعتراض إنما يسوقه في الواقع لصالح هيجل لا ضده . ذلك لأنه يسوق فكرة هيجل بالضبط . فالاستنباط يبدأ بالقول بأن المشابهة هي الهوية . ولكن عندما نفحص هذا القول سرعان ما نكتشف أنه مادامت الهوية تتضمن الاختلاف فأنها بالتالي تتضمن المخالفة . وهذا هو بالضبط ما يعتمد عليه الاستنباط بأسره ؛ أعنى أنه يعتمد على تقرير عدم أمكان التفكير في المشابهة والمخالفة كلا على حدة وبمعزل عن الأخرى . فكل ما يقوله الاعتراض هو أن المشابهة عارية أو مجردة ، أعنى إذا جردناها عن المخالفة ، لوجدنا أنها هي نفسها الهوية عارية أو مجردة أعنى مجردة عن الاختلاف . وبالمثل فان المشابهة المجردة العارية هي نفسها الاختلاف المجرد . ومادامت هذه التجريدات الهوية والاختلاف لا يمكن أن تنفصل أحداها عن الأخرى ، وإنما لابد أن تتضمن كل منهما الأخرى ، فان المشابهة بنفس الطريقة تصبح تجريداً إذا ما انفصلت عن المخالفة . ومادام الاثنان لا ينفصلان ، ومادام كل منهما يعتمد على الآخر بوصفه آخره فسوف يكون لدينا علاقة الاختلاف النوعي أو التضاد .

لقد بدأنا بالتنوع وهو الاختلاف المباشر وانتهينا بالتضاد الذى تطور فيه التوسط والاعتماد المتبادل تطوراً كاملا . ومن هنا كان التضاد هو الصورة الأخيرة التامة للاختلاف . وسوف ننتقل الآن من دائرة الإختلاف إلى دائرة الأساس .

التقسيم الفرعى الثالث

الأساس . . . The Ground

٢٦٠ — الأساس هو المركب فى المثلث الذى يشمل : الهوية ، والاختلاف والأساس . وعلينا أن نوضح أولا معنى هذه المقولة وثانيا كيف يتم استنباطها .

الموجب والسالب الذى وصلنا إليه يعتمد كل منهما على الآخر اعتماداً كاملا فالموجب موجب فقط بالنسبة إلى السالب والسالب سالب فقط بالنسبة إلى الموجب . وما دام كل منهما يحمل نفس العلاقة فان الواحد منهما يمكن أن يحل محل الآخر بحيث نقول أن الموجب هو أيضاً سالب ، والسالب هو أيضا موجب . ونحن نستطيع أن نعد الشمال موجباً والجنوب سالباً : كما نستطيع أن نعد الشمال سالباً والجنوب موجباً (بالنسبة إلى الشمال) . وينظر إلى النور عادة على أنه موجوب والظلام على أنه سالب . وقد يبدو هنا أننا أمام زوج من الحدود لا يمكن لأحدهما أن يحل محل الآخر غير أن ذلك يرجع إلى أن إحساسنا (أو شعورنا) بالنور والظلمة تختلط عادة مع الذبذبة وانعدامها التى يقال أنها سبب هذا الإحساس . لكن الشعور بالظلمة موجب مثله مثل الشعور بالنور تماماً . ومن ثم فمن المشروع تماماً أن تنظر إلى الظلمة على أنها موجب بحيث يكون النور بالنسبة إليها سالباً . وحتى إذا كنا سوف نرد النور إلى ذبذبات فانه حتى فى حالة السكون (أعنى إنعدام الذبذبة) يمكن أن تنظر اليه على أنه موجب وتصبح الحركة فى هذه الحالة (أعنى الذبذبة) بالنسبة إليه .

ومن هنا كان السالب موجباً ، والموجب سالباً فكل منهما هو الآخر أعنى أن الاعتماد بينهما مطلق وهذا الاعتماد المطلق على الآخر هو الاساس . فاذا كان السالب يعتمد تماماً على الموجب كان الموجب فى هذه الحالة هو أساس السالب وقل مثل ذلك فى السالب الذى هو أساس الموجب . فكل منهما ، من ثم ، أساسى . وهكذا ينهار التمييز بينهما وهويتهما هى مقولة الاساس .

(٢ — لكن حركة الجدل بينت أن الهوية تصبح تشابهاً ، وأن الاختلاف يتحول إلى مخالفة . والمشابهة بدورها تعود فتصبح موجباً بينما تصبح المخالفة سالباً . ومن هنا كان الموجب هو الهوية ، وكان السالب هو الاختلاف . والهوية هى علاقة الذات بالذات (فقرة ٢٥٣) وهى بذلك تثبت نفسها فهى موجبة . أما الاختلاف فهو تمايز الذات عن نفسها الذى يتم فى نطاق علاقة الذات بالذات (٢٥٥) وهى بذلك نفى الذات بواسطة الذات أى أنها سالبة . وعلى ذلك فان الاساس الذى هو وحدة يتلاشى فيها الموجب والسالب هو فى الوقت نفسه وحدة الهوية والاختلاف . وهذا هو ما يبرر ظهوره فى هذه المرحلة بوضع المركب فى المثلث الذى يشمل : الهوية ، والاختلاف ، والأساس .

التقسيم الثانى

الوجود العينى .. Existence

٢٦٢ — ان فكرة الأساس تتضمن تمايزاً باطنياً . فكل أساس هو أساس لشىء آخر هو المؤسس أو النتيجة . ومعنى أن أى شىء أساس هو وجود شىء هو أساس له . وعلى هذا النحو يمكن النظر إلى الموجب على أنه الاساس وفى هذه الحالة يكون السالب هو الذى يقوم على هذا الأساس . ولكن لما كان من الممكن أن يتغير الموجب والسالب بالتبادل كان الأساس بالتالى متحداً مع ما هو أساس له فلا فارق بينهما ، فالمؤسس هو أساس نفسه ، فاذا كانت أ هى أساس و ب هى

النتيجة ، فان مقولة الأساس قد ظهرت الآن بوصفها وحدة الموجب والسالب التي ينظر فيها كل جانب على أنه مؤسس للآخر . وعلى ذلك فاذا كانت ا هي أساس ب فان ب بدورها هي أساس «ا» لكن إذا كانت «ا» مؤسسة على «ب» فان «ب» بدورها تكون مؤسسة على «ا» وهذا يرادف قولنا ان «ا» هي الأساس المطلق لـ «ا». وبالمثل ب هي أساس «ب» . أو أن النتيجة هي إذن أساس نفسها .

وهكذا تتحول مقولة الأساس وتصبح فارغة عديمة الفائدة لأنها تفسر الشيء بنفسه ، وترى أن أساس الشيء هو الشيء نفسه فهي تفسر الشيء بقولها : «أنه على هذا النحو لأنه موجود هكذا ، وكثيراً ما نصادف أمثلة على هذا اللون من التفسير ، كأن يفسر البرق بأنه يرجع إلى الكهرباء لكنك حين تجعل الكهرباء أساساً للبرق، فانك في هذه الحالة ، تجعل من البرق أساساً لنفسه فحسب . وتفسير نوع الأفعال التي يؤديها انسان ما بأنها ترجع إلى طبعه أو شخصيته لا يقول شيئاً لأن شخصية الإنسان ليست سوى نوع الأفعال التي يؤديها . فتارة يعبر عنها على أنها الوجود الداخلي، وتارة أخرى على أنها الوجود الخارجي . ونفس الشيء عندما نقول ان الانسان قادر على التفكير لأنه يملك «ملكة» التفكير . ذلك أن ملكة التفكير هذه ليست سوى اسم آخر يعبر عن قدرة الانسان على التفكير . النتيجة ، اذن ، هي أساس نفسها ؛ فالاثنان متحدان . وهكذا يزول التوسط بين الجانبين ونكون بصدد مباشرة . والنتيجة منظوراً اليها على أنها مباشرة ، أعني على أنها ما هو حاضر مباشرة أو ما يوجد هناك هي **الوجود العيني** . فالنتيجة هي شيء موجود لكن الاساس متحد مع النتيجة وبالتالي فالأساس هو نفسه آخر . وهكذا نكون بصدد فكرة عدد من الموجودات يحدد بعضها بعضاً بالتبادل على أن كلا منها هو أساس الآخر . فالمقصود بالوجود العيني كثرة من الموجودات غير المحدودة ينعكس كل منها على الآخر — أعني كنتائج هي أسسها الخاصة —

وتلقى كل منها في الوقت نفسه ضوءاً على الآخر — فهي باختصار متضايفة وتشكل عالماً من الاعتماد المتبادل والترابطات اللامتناهية بين الأسس والنتائج . فالأسس هي نفسها موجودات عينية . والموجودات بالمثل هي من زوايا كثيرة أسس بقدر ما هي نتائج » (١) .

٢٦٣ — وقد يحتار القارىء المبتدىء ، أحيانا ، في فهم الفارق بين مقولة الموجود being ومقولة الوجود العيني Existence ولقد أوضحنا الفارق إلى حد ما في الفقرة (١٨٤) لكنه الآن سيكون أكثر وضوحاً ، فهيجل يستخدم كلمة الوجود الفعلي العيني لتدل على شيء هو جزء من العالم أعني شيئاً يرتبط بغيره من الأشياء الأخرى ، ويشكل جانبا من نسق أو شبكة العلاقات التي نطلق عليها اسم العالم ، فالوجود العيني ليس هو الوجود المحض بل هو وجود مؤسس ، لأن لكل موجود أساسه في موجود آخر له بدوره أساسه في موجود ثالث وهلم جراً . وهذه فكرة أكثر تقدماً وتعقداً من فكرة الوجود المجرد الفارغ التي بدأ بها المنطق . لقد كان هذا الوجود بلا تعين تماما . أما الوجود العيني فهو متعين بواسطة الأسس . ولما كان الوجود العيني فكرة عينية معقدة كان من الصواب أن تظهر في مرحلة متأخرة في سير الجدل عن المرحلة التي ظهرت فيها فكرة الوجود المجرد الخالص .

الخطوة التالية في سير الجدل هي الانتقال من الوجود العيني إلى الشيء .

« التقسيم الثالث »

الشيء . . . The Thing

٢٦٤ — تحدثنا منذ بداية سيرنا في دائرة الماهية عن فكرتين أساسيتين هما (١) الارتباط بالذات (٢) الارتباط بالآخر . فهاتان الفكرتان تعبران عن

---

(١) ولاس : المنطق فقرة ١٢٣ .

أى زوج من المقولات ظهر أمامنا فى هذه الدائرة . ولقد قدم لنا الارتباط بالذات مقولة الهوية ، ولكن مادامت مثل هذه العلاقة تتضمن كذلك تمايز الذات عن نفسها وانفصالها عن ذاتها فإن علاقة الانفصال أو الاستبعاد هذه ، التى هى فى الواقع ارتباط بالآخر ، تعطينا مقولة الإختلاف . ولقد كانت المشابهة هى جانب الهوية أو علاقة الذات بنفسها ثم تحولت إلى الموجب ، فى حين كانت المخالفة جانب الإختلاف أو الارتباط بالاخر ثم تحولت إلى مقولة السالب . وأخيراً تحول ارتباط الذات بنفسها إلى مقولة الأساس بينما أصبح الارتباط بالاخر هو المؤسس أو النتيجة . ولقد أدت الوحدة المباشرة للأساس والنتيجة إلى الوجود العينى .

وعلى ذلك فان الوجود العينى يتضمن هاتين العلاقتين : علاقة الذات بنفسها أو الارتباط بالذات ويطلق عليها هيجل اسم « الإنعكاس فى الذات » ، وعلاقة الذات بالآخر أو الارتباط بالآخر ويطلق عليها هيجل اسم « الإنعكاس فى الآخر » ، ومن ثم : فالوجود العينى هو وحدة مباشرة الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر »(1) فكل موجود يتضمن هذين العاملين : عامل الإنعكاس فى الذات الذى يعنى أن الموجود يعتمد على أساسه الخاص بوصفه وجوداً مستقراً متحداً مع نفسه ومستقلا عن غيره وهو ماهو بغض النظر عن الموجودات الاخرى . وعامل الانعكاس فى الآخر الذى يعنى أن الموجود يعتمد على الموجودات الآخرى . والموجود الذى ينظر إليه بهذه النظرة المزدوجة يسميه هيجل بالشيء . وسوف نشرح ذلك فى الفقرة القادمة .

وعلى ذلك فأول مقولة فى دائرة الشيء هي مقولة : الشيء وخواصه .

---

(1) ولاس : المنطق فقرة ١٢٣ .

« التقسيم الفرعى الأول »
الشىء وخواصه

٢٦٥ — حين نقول : هذا شىء ، فإن هذا القول يتضمن لونا من ألوان الوجود القائم بذاته الذى يملك جوهرية خاصة أو قواماً خاصاً . . . Substantiality . وتحليلنا للمفهوم الشائع عن العالم يرينا أن العالم يتكون من (١) أشياء لها وجودها القائم بذاته ومن (٢) علاقات بين هذه الأشياء . والفكر الشائع ينظر إلى الشىء على أن له وجوداً قائماً بذاته مستقلا عن العلاقات فى حين أن العلاقات لا توجد بذاتها كما توجد الأشياء . فلا بد أن تكون هناك « أشياء » لكى توجد العلاقات لأن العلاقة لا يمكن أن توجد بمفردها ، ولا يمكن للعالم أن يتألف من علاقات فحسب . وإذا ما نظرنا إلى الشىء بمعزل عن علاقاته وجدناه شيئاً مستقلا عن الأشياء الأخرى ؛ وهو على هذا النحو يوصف بأنه الشىء كما هو فى ذاته . وتلك هى على نحو الدقة الفكرة الهيجلية عن الانعكاس فى الذات التى تتحد مع نفسها فى هوية واحدة وتستقل عن غيرها . يقابلها الفكرة الثانية عن الانعكاس فى الآخر الذى يعطينا علاقة الشىء بالأشياء الأخرى وتلك هى خواصه .

٢٦٦ — وهذا التصوّر للخاصية يحتاج إلى قليل من الإيضاح ذلك لأننا سبق أن صادفنا فى دائرة الوجود مقولة الكيف . ومن الطبيعى أن نتساءل : أليست الخاصية هى نفسها كيفا . . ؟ ولو صح ذلك فلن يكون لدينا شىء جديد سوى اسم جديد للفكرة القديمة . ولن يكون سير الجدل فى هذه الحالة مقنعاً إذ ما دامت المقولات الأخيرة لابد أن تكون أكثر عينية وأكثر حقيقة من المقولات الأولى فإنه ينتج من ذلك أنه ينبغى ألا تظهر مقولة سبق ألغاؤها فى مرحلة متأخرة من سير الجدل حتى ولو تخفت تحت اسم جديد .

وعلى كل حال فليس الكيف هو نفسه الخاصية ، لأن الكيف كما سبق أن رأينا تعين يتحد مع الشيء نفسه في هوية واحدة (١٨٦) . أما الخاصية فهي لا تتحد مع الشيء في هوية واحدة فنحن نقول الشيء له خاصية . والأصل الذي صدرت عنه الخاصية ، وهو الإنعكاس في الآخر يشير إلى ذلك : فهو يدل على أن الخاصية ليست جزءاً من الشيء نفسه وإنما هي بالأحرى تدل على مدى تأثيره على أشياء أخرى أو تأثره بها ؛ فالماء ، مثلا ، يسبب صدأ الحديد : وتلك خاصية الماء أن يؤثر في الحديد ، وخاصية للحديد أن يتأثر بالماء . والعلاقة المتبادلة بين الماء والحديد تمثل انعكاسهما أو اعتمادهما المتبادل كل منهما على الآخر (٢٤٩) . . ومن هنا كانت الخاصية فكرة أكثر تعقيداً من فكرة الكيف المجرد الذي يتحد مع الشيء نفسه بحيث يزول بزواله وجود الشيء نفسه .

وقد يعترض معترض فيقول : من المستحيل أن نفرق بين الكيف والخاصية على هذا النحو ، فوجود النور الأحمر يعتمد على احراره ، والاحرار كيف ، لكنه يمكن أن ينظر إليه أيضا على أنه خاصية مادام يتضمن تأثيراً على العين . وردنا على هذا الإعتراض هو أنه قد ينظر إلى الكيف على أنه خاصية : لكن ذلك يتضمن وجهة نظر جديدة كما يعنى تطبيق مقولة جديدة أكثر عينية من مقولة الكيف . ومن ماهية الجدل ذاتها أن تتحول كل مقولة إلى مقولة أخرى أكثر عينية . فما كنا ننظر إليه في البداية تحت مقولة مجردة ننظر اليه (بل ويجب أن يحدث ذلك) تحت مقولة أكثر عينية . فما ينظر إليه في هذه اللحظة على أنه وجود لابد أن ينظر إليه بعد ذلك على أنه ماهية ، وأخيراً لابد أن يتحول في لحظة ثالثة إلى فكرة شاملة Notion وهذه المقولة هي وحدها التي تصفه وصفاً صادقاً ودقيقاً . وبنفس الطريقة نجد أن الاحرار لا ينظر إليه فحسب على أنه خاصية ، بل لابد أن ينظر إليه مع سير الجدل على أنه كذلك . ومن هنا فان

الواقعة . المحض التى تقول : لا يوجد كيف الا ويمكن اعتباره خاصة ، لا تعد دليلا على أن الكلف والخاصة يمثلان مقولة واحدة .

التقسيم الفرعى الثانى

الشىء وعناصره Thing & Matters

٢٦٨ - نحن الآن فى مرحلة الشىء وخواصه : فاذا نظرنا إلى الشىء نظرة مجردة فهو الانعكاس فى الذات ، وإذا نظرنا إلى الخواص نظرة مجردة وجدناها الانعكاس فى الآخر . لكن الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر لا يمكن أن ينظر اليهما هكذا نظرة مجردة ، لأن كلا منهما يتضمن الآخر أو كلا منهما هو الآخر مثلما أنه هو ذاته سواء بسواء . لأن الانعكاس فى الذات هو فى بساطة الهوية الذاتية أو ارتباط الذات بنفسها ، وهو العلاقة الذاتية تتضمن كذلك تمايزاً بين الذات ونفسها أعنى اختلافا (٢٠٨) أو إنعكاساً الآخر . ومن ثم فالخاصية تصبح الآن إنعكاساً فى الذات بينما يتحول الشىء إلى انعكاس فى الآخر . وهكذا يتبادل الشىء وخواصه مكانهما . فالخاصية ، وليس الشىء ، هى الان الوجود المتحد مع ذاته فى هوية واحدة المستقل عن غيره . . . ولقد كان الشىء فيما سبق يمثل الوجود القائم بذاته المستقل « فى ذاته » أو ما يتحد مع نفسه ، أعنى كان الوجود الداخل أو الماهية بينما كانت الخواص الوجود الخارجى غير الماهوى . لكن الخاصية الآن أصبحت الوجود الذى يتحد مع نفسه فى هوية واحدة ، وتحولت إلى وجود مستقل وجود داخلى أو ماهية . بعد أن لم يكن لها وجود منفصل عن الشىء الذى تلازمه فقد كان الشىء هو وحده صاحب الوجود المستقل . أى أن الخاصية تحولت إلى ، شىء إلى وجود مستقل . وهكذا لم يعد ينظر إلى الخواص على أنها ملازمة للشىء ، فحسب ولكنها أصبحت هى ذاتها موجودات صلبة يتألف منها الشىء : أنها العناصر التى يتكون منها الشىء .

والنظر إلى الخواص من هذه الزاوية يجعلها تكف عن أن تكون خواصاً لتصبح عناصر الشيء .

٢٦٨ — من العسير للغاية أن نفهم ما يعنيه هيجل هنا بالعناصر . فهو يقول أن العناصر التي تحولت إليها الخواص مستقلة ومتحررة من الارتباط بالشيء ، لكنه من ناحية أخرى لايزال يتحدث عنها بوصفها « صفات الشيء »[١] ويقول عنها أنها « ليست في ذاتها أشياء »[٢] ولكنها « كائنات »[٣] .

صحيح أن الفكرة المجردة واستنباطها من الخاصية واضحة ومعقولة . لكنا حين ننظر إلى أمثلة من العالم الخارجي نجد هيجل يتحدث عن عناصر مغناطيسية وكهربية ، وعناصر حرارية وذات رائحة . . وما شابه ذلك . وفي استطاعة المرء أن يعرف أن المغناطيسية ، والحرارة ... الخ يمكن النظر إليها بوصفها ١ — خواص للشيء ومن ثم بوصفها ٢ — كائنات شبه مستقلة ولكنها ليست أشياء بعد . لكن هذه الفكرة لا تبدو مقنعة وكافية . فهناك فقرة في ظاهريات الروح يتحدث فيها هيجل عن « العناصر الحرة أو المواد الحرة وقد علق سير جيمس بيلي S.J. Baillie على كلمة العناصر أو المواد Matters بحاشية ذكر فيها أن هيجل استمد هذا المصطلح من علم الطبيعة في عصره[٤] . ومن الواضح أن هيجل قد أخطأ في هذه الحالة حين أحل فكرة علمية عابرة عفى عليها الزمان الآن ، محل مقولة ضرورية

---

(١) ولاس المنطق فقرة ١٢٦ .

(٢) نفس المرجع .

(٣) نفس المرجع .

(٤) ظاهريات الروح ، جـ ١ ، ص ١١٥

وخالدة . ومهما يكن من شيء فان هذه المقولة لا تعبر عن الفكرة المحض للمادة الفزيائية . إذ يخيل إلى ، على قدر علمى ، أننا لو قلنا أن الروح تتألف من معارف وانفعالات وأفعال إرادية لكنا بصدد مثال لمقولة الشيء وعناصره .

فالإرادة هى ، بادىء ذى بدء ، خاصية الروح : فالروح تريد. لكن إذا نظرنا إلى الإرادة على أنها كيان أو كائن entity شبه مستقل لأصبحت فى هذه الحالة عنصراً من العناصر المكونة للروح . لكن هذه النظرة إلى الروح تعنى أنك تطبق عليها مقولة ناقصة تماما . لكننا إذا نظرنا إلى الروح هذه النظرة ، ان صواباً أو خطأً ، كنا نطبق مقولة الشيء وعناصره . وعلى ذلك فهذه المقولة لا تدرس شيئاً يتعلق بالمادة الفزيائية ، واستنباط مثل هذه المادة عمل يخرج عن نطاق المنطق الذى لا يدرس إلا كليات خالصة فحسب .

أما المادة الفزيائية فهى كليات حسية تقع فى مكانها المناسب فى فلسفة الطبيعة وهذا هو المكان الذى استنبطها فيه هيجل بالفعل .

القسم الفرعى الثالث

المادة والصورة . . . Matter & Form

٢٦٩ - العناصر التى درسناها فى التقسيم الفرعى الأخير كانت تختلف بعضها عن بعض ، فهناك عناصر كثيرة كل منها متميز عن الآخر .

وينشأ تعدد العناصر المتميزة من التعدد السابق للخواص المختلفة التى تنتمى إلى نفس الشيء . لكننا إذا ما فحصنا مفهوم الشيء الواحد لزال التمايز بين العناصر المختلفة ولاتحدت جميعاً فى عنصر واحد ، لقد كانت الخاصية تمثل الانعكاس فى الآخر لكنها تحولت إلى انعكاس فى الذات وعندئذ تحولت الخاصية إلى مادة . ومن ثم فكل مادة هى انعكاس مجرد فى الذات . وذلك هو الارتباط

بالذات أعنى الهوية المجردة بغير اختلاف ، فالاختلاف ، إذن ، قد حذف من العناصر فزال التمييز بينها وتحولت كلها إلى مادة واحدة .

ولما كانت هذه المادة الواحدة لا تحتوى على أى تمايز داخل ذاتها فقد أصبحت مادة غير محددة ولا متعينة وليس لها مظهر ولا سمة ، ذلك أن كل تعين يفترض الحد والتمييز والاختلاف .

وكما أن المادة تمثل جانب الهوية المجردة ، وهى بذلك تصبح مادة واحدة لا سمة لها فكذلك الشىء بوصفه مكونا من مادة يمثل الآن انعكاساً فى الآخر أعنى جانب التميز والاختلاف . وعلى ذلك يقع كل تمييز ، ومن ثم كل تعين وكل سمة فى جانب الشىء وتستبعد من جانب المادة .

وهكذا يتحول الشىء إلى صورة Form ذلك أن الصورة هنا تعنى المبدأ الذى به تتعين المادة ، وتتميز ويكون لها سمة ، وتنطبع على المادة غير المتعينة والتى لا سمة لها . وبذلك نصل إلى مفهوم المادة والصورة .

٢٧٠ — هذا المفهوم الهيجلى للمادة والصورة هو نفسه المفهوم اليونانى . فالمادة ليست المادة المتعينة التى ، نجدها عند الفزيائيين ، لأنها تكون فى هذه الحالة محددة أولها صورة : كالحديد أو الماء أو الرصاص . وإنما المادة التى يقصدها هيجل هنا هى « الهيولى » غير المحددة أو غير المتعينة أو التى لا سمة ولا شكل لها والتى نجدها عند « انكسماندر » و « فيثاغورس » وأفلاطون وأرسطو . وليست الصورة ، من ناحية أخرى ، مجرد الشكل كما هو معناها حديثاً ، وإنما هى مجموع الصفات أو هى مبدأ التعين الذى ينضاف إلى « الهيولى » غير المتعينة فتصبح شيئاً فردياً محدداً ومعيناً : فهى الصورة بمعناها عند أرسطو .

الفصـــل الثـــانى

الظاهر

Appearance ...

٢٧١ — يتم الانتقال من الماهية بوصفها أساساً للوجود العينى إلى الظاهر على النحو التالى : لقد انشطر الشيء نصفين : مادة وصورة . لكن ظهر الآن أن كل نصف يضم النصف الآخر . فالصورة تشمل المادة ، كما تشمل المادة الصورة . ذلك أن المادة هى الوحدة المجردة مع الذات ، هى انعكاس الشيء فى ذاته . أما الصورة فهى من ناحية أخرى انعكاس الشيء فى الآخر . لكن الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر يمكن أن يحل كل منهما محل الآخر (فقرة ٢٦٧) .

وهذا يعنى أن الصورة ، بوصفها الانعكاس فى الآخر ، هى فى الوقت نفسه الانعكاس فى الذات أو المادة . والمادة بوصفها الانعكاس فى الذات هى فى الوقت نفسه الانعكاس فى الآخر أو الصورة .

وهذا يعنى أن الصورة هى الشيء كله لأنها تشمل المادة ، وأن المادة هى الشيء كله لأنها تشمل الصورة ..

ينتج من ذلك أن مفهوم الشيء متناقض . فهو من جهة مادة أو انعكاس فى الذات وهو فى هذه الحالة قائم بذاته مستقل عن كل ماعداه . وهو من جهة أخرى : صورة أى انعكاس فى الآخر وهو فى هذه الحالة مرتبط بغيره ، فاستقلال

الشيء إذن ينفي ذاته ويحوله إلى افتقار لغيره . وإذا نظرنا إلى الوجود من هذا المنظور سميناه باسم : الظاهر .

٢١٢ — ويمكن أن يتضح مدى صحة هذا التعريف للظاهر، إذا ما ألقينا عليه قليلا من الضوء . فنحن نألف تماماً الفكرة التي تقول أن عالم الحواس عبارة عن ظاهره ، وهي تمثل فهما فلسفيا متقدما إلى حد ما ، لأن عالم الحواس لا يبدو لنا لأول وهلة على أنه ظاهر ، وإنما يوحي ، على العكس ، بأنه وجود قائم بذاته مستقل عن غيره فالصخر الصلب يبدو شيئاً نهائياً مطلقا يعتمد على نفسه تماما . وتلك هي وجهة نظر الوعي الساذج الذي ينظر إلى الصخر على أنه شيء مطلق . ولكن مع تقدم الفكر الفلسفي يصل الروح إلى معرفة أن هذا الوجود المستقل القائم بذاته هو في الوقت نفسه مفتقر إلى غيره تماما فهو يعتمد على شيء آخر هو الحقيقة المطلقة وأنه ليس إلا ظاهر لهذه الحقيقة

ومن المهم أن نعرف أن الشيء إذا نظر إليه على أنه ظاهر فإنه يتضمن تناقضاً فهو شيء « يلغي نفسه » على حد تعبير هيجل ، فهو ليس مجرد افتقار إلى الآخر ، لأنك حين تقول أن الشيء ليس له وجود من ذاته وإنما يعتمد تماما على غيره فإنك لا تحمله بذلك يتضمن تناقضا ، ولكنك تحرمه فحسب من أية حقيقة ، لأنك تحمله في هذه الحالة فراغا كاملا وخواء تاما لا وجود له على الإطلاق فهو مجرد مظهر Show أو انعدام مجرد . وليست تلك هي الفكرة الهيجلية عن الظاهر . فالشيء عنده ليس مجرد افتقار إلى الآخر فحسب وإنما هو انعكاس في الآخر ، وهو في الوقت نفسه وجود قائم بذاته مستقل عن غيره أعني أنه انعكاس في الذات . وهو على هذا النحو : متناقض . فهو وجود مستقل يلغي استقلاله ويجعل من نفسه مفتقرا إلى غيره .

والنظرة إلى العالم على أنه ظاهر تعنى أننا ننسب إليه تناقضا داخليا، ولقد كانت هذه النظرة فى الواقع ، رغم أن هيجل لم يذكر ذلك فى هذا السياق ، هى نظرة تلك الفلسفات التى رأت أن العالم عبارة عن ظاهر : فلقد حاول زينون الايلى ، مثلا ، أن يبين أن عالم الحواس يتضمن تناقضا ذاتيا صارخا ، وأنه بالتالى مجرد ظاهر . ولقد أخذ كانط بحجة مشابهة .

٢٧٣ — وعلى هذا النحو فاننا نجد أن الظاهر يمثل ماهو قائم من تناقض فى إتحاد الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر . وهذا الاتحاد يشير إلى نتيجة هامة هى اتحاد الظاهر مع الوجود الداخلى ، فالماهية هى التى تظهر . لأن الانعكاس فى الذات هو الماهية والانعكاس فى الآخر هو الظاهر وهما متحدان وعلى ذلك فالظاهر ليس فراغاً أو لاحقيقة أو انعداما وإنما هو الماهية ، فالماهية والظاهر متحدان وهما شىء واحد يقال مرتين . مرة بمعنى الماهية ومرة بمعنى الظاهر : فالماهية هى التى تظهر .

وهذه فكرة أعمق من فكرة التعارض الشائع بين الظاهر والحقيقة التى يصبح الوجود الخارجى وفقا لها ، مجرد عدم فارغ ، بينما يكون الوجود الداخلى هو وحده الحقيقة . لقد وصفت الفلسفة الهندية العالم بأنه « مايا Maya » أعنى أنه عدم محض ، أو بغير كيان non—entity . والعالم عند هيجل هو أيضا ظاهر لكن الظاهر هو الماهية أعنى أنه ليس أقل جوهرية من الماهية نفسها ، وهذا يعنى أنه من الجوهرى للماهية تظهر . فمن طبيعتها ذاتها أن تظهر . بينما نجد أنه من المستحيل عند الفكر الهندى أن نعرف لماذا يتجلى براهما Brahma فى العالم لأن الماهية والظاهر منفصلان عند الفكر الهندى الذى يعتبرهما شيئين مختلفين أتم الاختلاف . وليس ثمة رابطة بينهما . أما عند هيجل فالماهية والظاهر متحدان فى هوية واحدة بدلا من اختلافهما ، فوجود الماهية نفسه إنما يلتمس فى الظاهر،

لأنها لابد أن تتحول إلى ظاهر . وهذا هو التصور الذى وصلنا إليه الآن والذى لابد أن نتنبه إليه جيداً .

التقسيم الأول

عالم الظاهر ... World of Appearance

٢٧٤ — ما قد كان فيما مضى شيئاً أصبح الآن ظاهر أو ظاهرة ، أعنى أن الشىء ذا الوجود المستقل هو وجود متناقض يلغى نفسه بافتقاره إلى غيره . ولقد كان هذا الشىء عبارة عن مادة وصورة : المادة هى الوجود الداخلى والصورة هى العلاقة مع الآخر وهى تمثل الوجود الخارجى أو ظاهرية الشىء .

فالصورة إذن تصبح المظهر ، والمادة بالمقابل تصبح الماهية . ولكننا رأينا أن الصورة تضم فى ذاتها المادة ، وأن المادة نفسها جزء من الصورة (٢٧١) فالمادة أذن أو الماهية أو أساس الظاهرة ، يمكن أن ينظر إليها على أنها صورة أو جزء من الصورة . وبما أن الصورة ظاهرة فهى تجد أساسها فى ظاهرة أخرى. وبذلك نكون بصدد كثرة من الظاهرات المترابطة فيما بينها . وجملة هذه الظاهرات تكون عالم الظاهر .

٢٧٥ — أشرنا فى دراستنا لمقولة الصورة والمادة إلى أننا ينبغى ألا نفترض أن ما استنبطناه هناك هو العالم المادى . وينبغى أن نسوق هنا كلمة تحذير مشابهة. إذ يجب أن نشير إلى أن هيجل يتحدث عن العالم، لكننا لسنا هنـــا بصدد العالم المادى الذى لا يستنبط ألا فى مرحلة لا حقة أى فى فلسفة الطبيعة ، فالمنطق يدرس الأفكار الخالصة وحدها ، ونحن هنا بصدد ظاهرية العالم أى بصدد مقولة تتألف من عنصرين هما (١) الظاهرية .. Phenomenaeity (٢) الترابط النسقى لظواهر العالم . والعنصر الثانى هو فكرة العلاقة أو نسق العلاقات .

وليست تلك واقعة حسية وان كانت ، شأنها شأن المقولات الخالصة كلها ، يمكن أن تنطبق على الوقائع الحسية . والظاهرية ، من ناحية أخرى ، فكرة خالصة وليست شيئاً . وكما أننا فى مرحلة متقدمة من المنطق حين استنبطنا الكم لم نستنبط الأشياء الحسية كالحجارة ، والزبدة ، والمكان ، والناس ، وهى الأشياء الحسية التى ينطبق عليها الكم ، وانما استنبطنا الفكرة الخالصة فحسب ، فكذلك نرانا هنا لا نستنبط عالم الحس ذاته ، أو أى عالم آخر ، وإنما نستنبط الفكرة الخالصة وحدها التى يطبقها الذهن حين ينظر إلى العالم ويعتبره عالم ظاهر .

التقسيم الثانى

المضمون والشكل . . Content & Form

٢٧٦ — ان الظاهرة تتألف من الصورة والمادة ، ولكن المادة تتحول لتصبح جزءاً من الصورة ، والصورة تتحول لتصبح جزءاً من المادة (٢٧١) واعتبار المادة جزءاً من الصورة ، واعتبار الصورة جزءاً من المادة يجعلنا ننظر إلى المادة والصورة على أنهما يشكلان المضمون والشكل . ذلك أنه على الرغم من التمايز بين المضمون والصورة أو الشكل فان كلا منهما فى جوهره هو الآخر . ونحن نجد فى الفن عامة مثلا واضحاً على ذلك حين نميز فى القصيدة بين مضمونها وبين شكلها : المضمون الذى هو الفكرة أو العاطفة التى تعبر عنها ، والصورة التى تشمل الكلمات التى تعبر عن الفكرة ، وقرض الشعر ، والوزن . الخ .

ولكن سرعان ما يتضح لنا أن هذا التمييز ليس كاملا إذ من المحال أن نفصل فصلا تاماً بين المضمون والشكل ؛ لأن الشكل يجعل المضمون على ما هو عليه ، ولأن مضمون القصيدة هو الذى يعين شكلها . ولو تغير شكل القصيدة لتغيرت القصيدة ذاتها ، أعنى لتغير المضمون نفسه . فشكل القصيدة ليس شيئاً مفروضاً على

المضمون من الخارج بحيث نقول أن الشكل والمضمون مختلفان أتم الاختلاف ، بل على العكس فان هذا الشكل المعين ضروري جوهري لهذا المضمون المعين، وبما أن الشكل ضروري أو جوهري للمضمون فأنه هو نفسه جزء من هذا المضمون، وهكذا يتحد المضمون والشكل ويندمج الواحد منهما في الآخر .

٢٧٧ — وهذا يبين لنا الفرق بين المادة والصورة من ناحية وبين المضمون والشكل من ناحية أخرى . لأننا يمكن بسهولة أن نظنهما «شيئاً» واحداً ، ونعتقد بالتالي أن هيجل لم يتقدم خطوة واحدة ، وإنما يكرر نفسه فحسب . لكن الفرق هو أن المادة والصورة في سوية كل منهما مع الآخر . فنحن ننظر إلى المادة على أنها عديمة الصورة، والصورة على أنها عديمة المادة ،فالعلاقة بينهما خارجية أعني أنهما منفصلان ولا يرتبطان الا ارتباطاً خارجياً فحسب : وليس الأمر كذلك في مقولة الشكل والمضمون لأن كلا منهما يعين الآخر فلا يوجد شيء اسمه المادة عديمة الشكل فالمادة المجردة العارية تتضمن في ذاتها شكلا ما وحين ينظر إليها على هذا النحو لا تصبح مادة وإنما تتحول إلى مضمون .

التقسيم الثالث

الإضافة أو التضايف .. Relation or Correlation

٢٧٨ — وصلنا في مقولة المضمون والشكل إلى علاقة كل طرف فيها هو عين الطرف الآخر فالجانب الأول أو الحد الأول هو نفسه الجانب الثاني أو الحد الثاني . لقد كانت المادة والصورة منفصلتين. لكن المضمون اتحد مع الشكل، في مقولة المضمون والشكل، واندمج كل منهما في الآخر . وينقلنا ذلك إلى دائرة جديدة من المقولات خاصيتها المميزة هي أن جميع مقولاتها تتألف الواحدة منها من جانبين بدلا من الازدواج ، وكل جانب فيها متحد تماماً مع الجانب الآخر : فالجانب

الأول هو نفسه الجانب الثانى منظوراً إليه من زاوية مختلفة ، والمقولات التى تتصف بهذه الصفة هى ١ — مقولة الكل والأجزاء ٢ — مقولة القوة وتجلياتها ٣ — مقولة الداخل والخارج .

ولقد أطلق هيجل على دائرة هذه المقولات إسم الاضافة أو التضايف . ويمكن أن يعترض على ذلك ، (وهو اعتراض معقول) بأننا لاندرس طوال دراستنا لدائرة الماهية سوى مقولات الإضافة ، بل ان اعتمادها المتبادل بعضها على بعض يجعلها هى والتضايف شيئاً واحداً ، ولاشك أن ذلك صحيح ، لكن المسألة مسألة مصطلحات ، لقد وصل هيجل الآن إلى دائرة تتحد فيها جوانب كل مقولة من مقولاتها ، وهو يحتاج إلى مصطلح يعبر عن الفكرة العامة ، ولقد اختار لذلك مصطلحات الإضافة والتضايف . وقد لايكون الاختيار هو الصالح أو المناسب لكن مادمنا فهمنا المعنى الذى يستخدم فيه هذا المصطلح فلا شىء يهم بعد ذلك . لأن مايهم، فى الواقع ، هو الفكرة لا الإسم . ولو كان اختياره لمصطلح الإضافة ليدل به على معنى ضيق هو الذى يستخدمه فليس ثمة مايدعو للإعتراض وكل ما ينبغى عمله هو أن نتذكر باستمرار المعنى الضيق الذى يستخدم فيه هذا المصطلح .

التقسيم الفرعى الأول

الكل والأجزاء Whole & Parts

٢٧٩ — أول مرحلة للإضافة هى مقولة الكل والأجزاء ، ان حركة الجدل هنا شبيهة تماما بحركته التى رأيناها عندما تكلمنا عن دائرة الاختلاف (من فقرة ٢٥٥ إلى فقرة ٢٥٩) وسوف يعين القارىء هنا أن يتذكر التقسيم الفرعى للاختلاف فاستنباط الكل والأجزاء شبيه باستنباط التنوع . فالمرحلة الأولى للاختلاف كانت تشير إلى اختلاف مباشر يقصد به أن المختلفات لايتوسط الواحدة منها الأخرى ولا تعتمد كل منها على غيرها ، وإنما كل واحدة لاتتأثر بالأخرى ، ومثل

هذا الاختلاف : هو التنوع. والمرحلة الأولى للاضافة هنا تشير أيضا إلى إضافة مباشرة أى إلى اضافة لا يتضمن فيها أحد الحدين الحد الآخر . ان كل حد منهما محايد وفى سوية مع الآخر

والاستنباط يقودنا ، على هذا النحو ، إلى إضافة تقرر بصددها أمرين ١ ــ أن الحدين فيها متعادلان ٢ ــ أن كل حد فيها مستقل عن الآخر ، وهذا التعريف هو تعريف الإضافة الذى ينطبق على الكل والأجزاء . فهذه الإضافة هى الإضافة الوحيدة التى تمتلك هاتين الخاصتين .

أولا : من الواضح أن الحدين فى هذه الإضافة متحدان وأن كلا منهما يعادل الآخر ، وكثيراً ما نعبر عن هذه الهوية بقولنا ان الكل يساوى مجموع أجزائه: فكمية السكر التى تتكون من اثنتى عشر قطعة يمكن أن ينظر اليها على أنها كمية أعنى كلا وعلى أنها إثنتى عشرة قطعة أعنى أجزاء . وهما متحدان فالكل يساوى الأجزاء .

ثانيا : الكل والأجزاء لا يتضمن كل منها الآخر إذ من الواضح أيضا أن هناك استقلالا بينهما ولهذا السبب نجد أن الإضافة مباشرة ولا يسهل إدراك ذلك الوهلة الأولى ؛ إذ لاشك أن الأجزاء لا تكون كذلك إلا بالإشارة إلى الكل ، لكن الجزء محايد بالنسبة للكل فلا فارق بين قطعة سكر فى مقدار وبين قطعة سكرة مفردة بذاتها فهى هى فى كلتا الحالتين ، وكل مثل ذلك بالنسبة للكل فـ وكل عن طريق أجزائه لكنه محايد لا يتأثر بأن يكون كلا أولا يكون فالسكر هو نفسه سكر كومناه فى كومة وأطلقنا عليه اسم الكل نثرناه فى أبعاد المكان الاربعة .

٢٨٠ ــ وفى إستطاعتنا أن نشرح هذه الفكرة ذاتها بطريقة أكثر إلفاً لنا فنقول :ان العلاقة بين الكل والاجزاء هى علاقة ميكانيكية mechanical فحسب. ذلك أن العلاقة بين الكل والاجزاء ليست علاقة عضوية ، ولا بأية علاقة

ضرورية أخرى . ولأنها لايرتبطان فلا يتوسط الواحد منهما الآخر لكنهما مباشران . أما العلاقة العضوية ، كالعلاقة التى تربط الجسم الحى مثلا بأعضائه فهى شيء آخر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف . صحيح أننا نقول ، تجاوزاً إن الجسم الحى كل وأعضاءه أجزاء ، لكن مقوله الكل والأجزاء تصبح مقولة ناقصة ان أردنا تطبيقها هنا بسبب أن الجسم الحى ليس محايداً بالنسبة لأعضائه . فالجزء الحقيقى لايتأثر إذا ما انفصل عن المقدار كله ، ولكن الساق أو الذراع إذا بترت عن الجسد لتوقفت عن أن تكون ساقاً أو ذراعاً ، ولأصبحت مجرد قطعة من مادة ميته . ان العضو الحى هو وحده الذى يوضع فى مكانه الخاص مع غيره من الأعضاء الأخرى ، وحين يتخذ مع غيره من الأعضاء علاقته المناسبة يعمل متعاوناً مع الشق العضوى كله . فالجسم ليس مجرد تجمع ميكانيكى للأجزاء . ان هذه العلاقة الميكانيكية هى وحدها التى يقصدها هيجل بمقولة الكل والأجزاء . وبهذا المعنى نجد أن الكل محايد للأجزاء وبالتالى فالعلاقة بينهما مباشرة (١) .

التقسيم الفرعى الثانى

القوة وتجليات القوة Force& Manifestation of Force

٢٨١ — الكل والأجزاء متعادلان ومتحدان ؛ ومن ثم فالكل حين يرتبط بالأجزاء فانه لا يرتبط إلا بنفسه ، والأجزاء بدورها فى علاقتها بالكل لا ترتبط إلا بنفسها فحسب . وعلى ذلك فلدينا هنا لحظة الإرتباط بالذات أو الإنعكاس فى الذات ، لكن كل إرتباط بالذات فهو ارتباط سلبى أعنى أن الارتباط لايثبت ولا يؤكد الذات فحسب ولكن الذات تنفى نفسها أيضا بأن تميز ذاتها من نفسها (٢٠٨) . أو بعبارة أخرى كل انعكاس فى الذات هو كذلك انعكاس فى الآخر (٢٦٧) . غير أن صورة الانعكاس فى الذات هى صورة الهوية أو الاتحاد . أما صورة

---

(١) انظر فقرة رقم ٢٢٩ .

الانعكاس فى الآخر فهى صورة الإختلاف أو التعدد . ولهذا فقد تحول : الشيء، المادة والمضمون، كل بدوره إلى إنعكاس فى الذات ثم نظر إليهما جميعاً على أنهما اتحاد أو وحدة بينما نظر إلى الخواص والشكل على أنها تعددات لأنها انعكاس فى الآخر .

نحن الآن ، إذن ، بصدد انعكاس فى الذات يتحول فى الحال إلى انعكاس فى الآخر . وذلك يعادل قولنا إن لدينا وحدة تميز نفسها فى الحال وتتحول إلى كثرة . ومادام الإرتباط بالذات ، أو الوحدة هو جانب الماهية بينما الإنعكاس فى الآخر أو الكثرة هو جانب الوجود الخارجى أو التجليات ، فاننا نستطيع أن نقول إننا هنا بصدد وحدة تتجلى فى كثرة ..

ولكن ليس الإنعكاس فى الذات هو حده الذى يتحول إلى إنعكاس فى الآخر . فما دام الجانبان متحدين ، فان ذلك يعنى أن الإنعكاس فى الذات . فلسنا هنا بصدد وحدة تتحول بالضرورة إلى كثرة من التجليات لكن أيضاً أمام كثرة من التجليات تعبر عن نفسها فى وحدة . ومثل هذا الإرتباط بين الوحدة والكثرة هو : القوة وتجليات القوة .

٢٨٢ — من الصعوبة البالغة أن نعتقد أننا بصدد استنباط حقيقى أصيل للقوة وتجليات القوة فلاشك ، فعلا ، أن القوة ، كما سنرى ، هى هذه الوحدة وتجلياتها هى هذا التعدد ، وهذا هو ما استنبطه هيجل لكن القول بأن ذلك هو كل ما تتضمنه فكرة القوة وتجليات القوة قول باطل تماماً . ذلك لأن هذه الفكرة تتضمن افكاراً تجريبية أخرى . ويذهب دكتور مكتجارت إلى أن هيجل لم يكن واهما حين تصورها على هذا النحو ، لأن إسم هذه المقولة، القوة وتجليات القوة ، إسم مجازى فحسب ، أو هو بالأحرى إسم لواقعة تجريبية عينية استخدمه هيجل ، لا لأنه ظن أنه استنبط جميع العناصر التجريبية لهذه الواقعة ، وإنما لأن الواقعة

الخالصة قد تم استنباطها ؛ وهو يعني بها علاقة الوحدة الخالصة التي تعود فتتحول إلى تعدد وكثرة ، وعلاقة التعدد التي تعود فتتحول إلى وحدة ، كما تتمثل على نحو واضح في العالم الخارجي عن طريق الواقعة التجريبية ، (١) وبعبارة أخرى إن القوة هي خير مثال لهذه الوحدة مثلما أن المكان هو خير مثال للكم . ومن المرجح أن يكون هذا التفسير صحيحاً ، ولو كان كذلك فسوف يوازي مقولة الطرد والجذب التي كان إسمها بغير شك إستعارة مجازية (فقرة ٢٠٩) .

٢٨٣ — علينا الآن أن نبين أن القوة وتجلياتها ليست سوى أمثلة لهذه الوحدة والتعدد السالف ذكرها . وذلك واضح جداً . فنحن ننظر إلى التعدد الهائل في ظواهر الطبيعة بوصفه تجليات لقوة واحدة كامنة خلف السطح . وهكذا ننظر إلى الكهرباء بوصفها مظهراً من مظاهر البرق أو تجل له . وقل مثل ذلك في الكهرباء السالبة والموجبة ، وفي الإحساس بصدمة كهربية وغير ذلك من الصور . والحرارة تتجلى كذلك بطرق متنوعة ، ويمكن كذلك أن ينظر إلى طاقة الإبداع عند الإنسان على أنها قوة تتجلى في سلوكه .

٢٨٤ — لا تظهر القوة فحسب ، بل لابد لها أن تظهر لأنها ليست شيئاً آخر سوى مظهرها ، وبدون هذا المظهر لا تكون شيئاً فقط : ومعنى ذلك أن القوة وتجلياتها ليسا شيئين منفصلين وإنما هما شيء واحد . ولذلك فلو زال أحدهما زال الآخر : فالبرق ليس شيئاً مختلفاً عن الكهرباء إنه الكهرباء . ولهذا السبب فان محاولة تفهم الأشياء عن طريق مقولة القوة مجرد تحصيل حاصل لا جدوى منه ، لسبب بسيط هو أنها تفسر الشيء بنفسه . فتفسير البرق بالكهرباء ليس إلا تفسيراً للبرق بنفسه : ومعنى ذلك أنه لا يمكن التفكير في القوة بدون تجلياتها التي تظهر فيها .

---

(١) مكتجارت شرح على منطق هيجل فقرة ١٤٦ .

٢٨٥ — ولذلك أيضا كان من العبث أن نقول ، كما يحدث عادة ، اننا نعرف تجليات القوة ولكننا لا نعرف القوة نفسها لأنها سر ممتنع علينا معرفته . والواقع أنه ممتنع علينا معرفة لسبب واحد هو : أنه ليس ثمة مايعرف ؛ فالقوة إذا ماعزلت عن مظهر تجلياتها كانت عدما أو تجريداً فارغاً . إنها نفس التجريد الفارغ الذى تصادفه فى حالة الهوية التى تخلو من الإختلاف . أو هى التجريد الفارغ الذى تصادفه فى حالة الانعكاس فى الذات الذى يعزل عن الإنعكاس فى الآخر . وسؤالنا عن القوة فى ذاتها يدل هو نفسه على ذلك ، فكلمة : « فى ذاتها » تعنى أننا ننظر إليها بمعزل عن علاقاتها الآخر أعنى تصورها على أنها الارتباط الخالص بالذات : أو « الإنعكاس فى الذات » ولكن العلاقة الذاتية لا يمكن أن تكون هكذا معزولة بذاتها . بل هى تتضمن بالضرورة العلاقة بالآخر ، إنها تتضمن التميز والإختلاف . فليس هناك شىء إسمه « الشىء فى ذاته » الذى يخلو من العلاقات مع الأشياء الأخرى . ذلك لأنك إذا ماحطمت علاقة الشىء بالأشياء الأخرى فقد حطمت الشىء نفسه ، لأن وجود الشىء نفسه هو نسيج من علاقة مع غيره . و الضرورة التى تحتم على القوة أن تظهر فى تجلياتها هى نفسها الضرورة التى تحتم على الإنعكاس فى الذات الإنتقال إلى الإنعكاس فى الآخر . والضرورة ، من جهة أخرى ، التى تحتم رد التجليات المتعددة إلى وحدة قوة واحدة هى بنفسها الضرورة التى تحتم عودة الإنعكاس فى الآخر إلى انعكاس فى الذات من جديد أو هى التى تؤسس الأول على الثانى . ولقد سبق أن رأينا أن ذلك هو الحركة المنطقية الضرورية للفكر .

التقسيم الفرعى الثالث

الداخل والخارج . . . Inner & Outer

٢٨٦ اتحدت القوة وتجلياتها فى هوية واحدة . ولقد وصلنا إلى هذه النتيجة

من زاوية الفكر الخالص ، حين عرفنا أن القوة إذا ما عزلت عن تجلياتها ، أو القوة على نحو ما « هي في ذاتها » ليست سوى الانعكاس المجرد في الذات . كما أن التجليات من جهة أخرى ، هي الانعكاس المجرد في الآخر . لكن الانعكاس في الذات والانعكاس في الآخر متحدان ، ومن ثم تتحد القوة وتجلياتها في هوية واحدة .

وفي استطاعتنا أن نصل إلى هذه النتيجة ذاتها من الناحية التجريبية فنحن حين نعتقد أن البرق ، أو المطر ، ليس شيئاً مختلفاً عن الكهرباء ، أو القوة ولكن البرق هو الكهرباء ، أو أن القوة ومظهرها شيء واحد ، فاننا نصل إلى نفس الفكرة المنطقية .

إن الإضافة بين القوة وتجلياتها تعني أن القوة تمثل الهوية أو الوحدة ، وأن التجليات تمثل جانب الاختلاف والكثرة والإنعكاس في الآخر . لكننا إذا نظرنا إلى مضمونهما إنهار التمايز بينهما لأن مضمون الحدين واحد . وهكذا نصل إلى الإختلاف الصوري بين الداخل والخارج . وتلك هي آخر مقولة في دائرة الظاهرة .

٢٨٧ : سرعان ما ينصهر التمايز في وحدة فالداخل هو الأساس الفارغ أو الصورة الفارغة للإنعكاس في الذات ، والخارج هو الصورة الفارغة للإنعكاس في الآخر ، وهما أصلا متحدان في هوية واحدة ، ومن هنا كان الداخل هو الخارج ، والخارج هو الداخل .

٢٨٨ : ينبغي علينا ألا نفهم مقولة الداخل والخارج هذه ، كما قد يوحي إسمها ، فهماً مكانياً خالصاً . فهي لا تعني مثلا ما بداخل الصندوق وما بخارجه . ولكنها الداخل والخارج باعتبارهما الماهية والمظهر ولقد كان «براهما» في الديانة

الهندوسية هو الداخل بينما كان العالم هو الخارج . وحتى فى جميع أمور الحياة اليومية نجد أن شخصية المرء وعواطفه ونواياه وبراعته هى الداخل بينما يمثل سلوك وأفعاله الجانب الخارجى .

٢٨٩ : ولكن سبق أن رأينا أن التفرقة بين الداخل والخارج تفرقة فارغة لأنهما ينصهران فى وحدة واحدة . وتجاهل وحدتهما مع الإصرار على تأكيد التعارض الحاد بينهما هو خاصية الفهم .

ويلح هيجل على أن تجاهل وحدة الداخل والخارج يؤدى إلى مالا نهاية له من الأخطار التى يقع فيها الفهم .

وهذا الموضوع من الموضوعات المحببة الأثيرة إلى نفس هيجل ، وهو يقدم لنا فيه أمثلة توضيحية تبين لنا مدى قوة مبادىء فلسفته حين تطبق على شئون الحياة العملية ، ولهذا فقد يكون من الأفضل أن نقتبس هنا بعض نصوصه ، ما دام وجود الإنسان الداخلى متحداً مع وجوده الخارجى « . . فاننا يحق لنا أن نقول إن الإنسان هو ما يفعله ، وأن من الغرور الباطل أن يعتقد فرد من الناس بأنه فى داخله أعمق منه فى خارجه ، لأننا نستطيع أن نرد على هذا الإدعاء بكلمات الإنجيل : « من ثمارهم تعرفونهم »(١)» ـ وتلك هى الحال نفسها فى الفن فلو أن رساماً ردىء الرسم أو شاعراً ركيك الشعر عزّيا نفسيهما بأن رأسيهما مفعمة بمثل عليا فان عزاءهما سيكون مؤلماً ، ولو طلب منا أن نحكم عليهما لا بما أنتجاه بالفعل من أعمال ، بل بمقاصدهما ونواياهما ، فاننا يجب أن نرفض هذا الإدعاء الباطل باعتباره إدعاءاً لا معنى له ، وقد يحدث العكس فنزعم أننا نستعين بهذا التمييز المصطنع بين الظاهر والباطن للحكم على إنتاج رجال ممتازين فنزعم أن ذلك لم يكن

---

(١) ولاس : المنطق فقرة ١٤٠ إضافة

سوى تعبير عن ظاهرهم ، لكن حقيقتهم أو باطنهم فقد كان مختلفاً عن ذلك أتم الإختلاف .

فلم يكن هذا الإنتاج إلا ترضية لما فى نفوسهم من زهو باطل وغرور منكر لكن هذه الطريقة فى النظر إلى الأمور هى طريق الغيرة التى لاتستطيع أن تحقق شيئاً ذا قيمة فتحقر من شأن ما هو عظيم بأن تظهره صغيراً ،، لاشك أن الإنسان يستطيع أحياناً أن يخفى تفصيلات كثيرة من أحداث حياته . لكنه لا يستطيع أن يخفى مجموع حياته الذى سيظهر حتماً فى سياق الحياه حتى أننا نستطيع أن نقول من هذه الزاوية أيضا أن الإنسان ليس شيئاً آخر سوى سلسلة ما يقوم به من أعمال

« ومما يسمى بالطريقة البرجماتية أو العملية Pragmatic فى كتابة التاريخ(١) أساءت فى دراستها للشخصية التاريخية العظيمة ، ، حين فصلت هذا الفصل الكاذب بين الداخل والخارج ، والمؤرخ البرجماتى يعتقد أنه على حق بل ومضطر فى تعقب البواعث الخفية التى تكمن وراء الوقائع الصريحة للتاريخ ، ويفترض أن المؤرخ ، فى هذه الحالة ، يكتب بعمق أكثر إذا استطاع أن ينزع الهالة التى تحيط بمن عظمناه ومجدناه ، ، غير أننا إذا ما نظرنا إلى الظاهر والباطن بوصفهما شيئا واحداً ، فلا بد أن نقول فى هذه الحالة أن عظماء الرجال عبر التاريخ أرادوا ما فعلوا ، وفعلوا ما أرادوا . .(٢) وهيجل هنا ، كما هى

---

(١) راجع عرضه لهذه الطريقه فى كتابة التاريخ بالتفصيل فى ترجمتنا العربية لكتابه « محاضرات فى فلسفة التاريخ » الجزء الأول ص ٦٧ وما بعدها ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ [المترجم] .

(٢) ولاس المنطق فقرة ١٤٠ إضافة

الحال دائما فى كل موضوع يدرسه ، يشير إلى وجهة النظر العميقة كما يعرض وجهة النظر السطحية .

٢٩٠ — مقولة الداخل والخارج هى المرحلة الأخيرة لمقولة التضايف . ولقد أصبح المتوسط الذى اختفى أو الذى وجد على نحو ضمنى فقط فى العلاقة المباشرة بين الكل والأجزاء واضحا صريحا ، فليس الداخل فى حالة حياد بالنسبه للخارج على نحو ما كان عليه الحال فى مقولة الكل والأجزاء ، بل أصبح كل منهما يتضمن الآخر تماما ويعتمد عليه اعتمادا كاملا ، وهما ، من هذه الزاوية يشبهان الموجب والسالب الذى تطور الاعتماد المتبادل فيهما تطورا تاما وأصبح ظاهراً صريحا فى مقابل المباشرة والحيادية التى كانت قائمة فى مقولة التنوع ، فما هو داخلى لابد بالضرورة أن يصبح خارجيا ، والعكس صحيح أيضا .

الفصل الثالث

الوجود بالفعل Actuality

٢٩١ — الانتقال من الظاهر إلى الوجود بالفعل انتقال سهل وبسيط للغاية فقد كنا حتى الآن بصدد سلسلة من المقولات المزدوجة كل واحدة منها تضم جانباً يمثل الماهية وجانباً آخر يمثل تجلى الماهية وهو الظاهر، ثم تعينت الماهية والظاهر فى المقولة الأخيرة بأنهما الداخل والخارج . ولكن توحيد الداخل والخارج هو توحيد الماهية والظاهر، وهذا يعنى أن التمايز بين الماهية والظاهر قد اختفى وأنهما انصهرا فى وحدة واحدة فكل منهما متحد مع الآخر : والنتيجة هى وحدة الماهية والظاهر وهى مقولة الوجود بالفعل .

٢٩٢ — ينظر إلى الكون فى دائرة الماهية على أنه : مزدوج . فهو جانبان : جانب داخلى هو الماهية ، وجانب خارجى هو الظاهر . ولكل مقولة، على وجه الخصوص ، وجود داخلى ووجود خارجى . لكنا رأينا ، بصفة عامة ، أن الفصل الأول يدرس الماهية بوصفها أساساً للوجود العينى ويعالج الوجود الداخلى والوجود الخارجى ، بينما يدرس الفصل الثانى الظاهر أو الوجود الخارجى أو الوجود العينى الخارجى، ومن ثم كان الوجود بالفعل بوصفه المركب فى المثلث هو وحدة الداخلى والخارجى ، أو وحدة الماهية والظاهر .

٢٩٣ — وعلى ذلك فليس الوجود بالفعل هو الوجود الداخلى لحسب

ولا الوجود الخارجى وحده ولكنه الاثنان معاً . لأن الوجود الداخلى والوجود الخارجى لا ينفصلان ولكنهما متحدان . لكن التميز بينهما مرفوع فحسب فهو مع الماثه قائم وموجود . فالوجود بالفعل له كذلك هذان الجانبان : الجانب الداخلى والجانب الخارجى، لكن هذا التميز موجود بداخل هويته الذاتية ؛ لأن الداخل هو الخارج ، والخارج هو الداخل . فالماهية تظهر نفسها تماماً . ولا يوجد شىء فى الماهية إلا ويظهر فى تجلياتها . وهذا التجلى هو الماهية، وهو ماهوى وحقيقى كالماهية سواء بسواء

٢٩٤ — ويستخدم هيجل مصطلح الوجود بالفعل Actuality بالمعنى الذى استخدم فيه غيره من المفكرين لفظ الواقع .. Reality . ومن ثم فإن الموقف الذى قادتنا إليه هذه المرحلة من مراحل المنطق هو على النحو التالى : —

القول بأن العالم الخارجى المباشر هو الواقع الحقيقى .. Reality يمثل وجهة نظر وحيدة الجانب لاتصح إلا من زاوية جزئية تعبر عن وجهة نظر المذهب المادى ووجهة نظر الحس المشترك . لكن القول بأن العالم الخارجى هو مجرد مظهر ، أو عدم ، أو هو اللاواقع أو اللاحقيقة Unreality والحقيقة هى مايكمن بداخله أوهى الماهية الداخلية على نحو مايوجد براهمة عند الهنود ، أو الوجود الخالص عند المدرسة الإيلية ، وهذا القول هو تجريد مضاد وحيد الجانب أيضاً . فلاشك أن العالم الخارجى عبارة عن ظاهر أو مظهر ، لكنه مع ذلك ليس عدماً خالصاً ، بل هو أساس وماهوى للحقيقة كالماهية سواء بسواء ، وما لم يكن الأمر كذلك فسوف يكون من المستحيل أن نفهم لماذا ينبغى للماهية (سواء أكانت براهما أو الوحود أو غيرهما) أن تتجلى وتظهر نفسها ؛ إنها تفعل ذلك لأن عملية الظهور هذه جوهرية لحقيقتها الخاصة ، فبدون مظهرها ستكون هى نفسها غير حقيقية ، فليست

الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل هى الماهية وحدها ولا هى التجلى أو المظهر وحده ولكنها الماهية التى تتجلى أو تظهر نفسها . ومن هنا فإننا يجب ألا ننظر إلى العالم الخارجى، أو المظهر، على أنه قناع يخفى وراءه الوجود الداخلى (أعنى أنه وهم أو مايا Maya أو خداع) وإنما ينبغى أن ننظر إليه، على أنه يكشف الوجود الداخلى ويبرزه تماما لضوء المعرفة . ومن هنا فلو أنك عرفت الخارجى فان ذلك يعنى فى الوقت ذاته أنك عرفت الداخلى، لأن الخارجى هو تجلى الداخلى أعنى أنه هو نفسه الداخلى .

٢٩٥ — ولو أننا تساءلنا ما المقصود بالموجود بالفعل، بهذا المعنى، فلابد أن يكون الجواب أن «العقلى هو وحده الموجود بالفعل Only the rational is actual» — فليس كل الوجود الفعلى .. existence موجود بالفعل actual لأن بعض الأشياء الموجودة كالشر، مثلا، ليست عقلية Rational ومن ثم فإن مثل هذه الأشياء عبارة عن مظهر فحسب أو بطلان خارجى لا يكشف عن العلة الداخلية للعالم . ويحاول هيجل أن يبرهن على ذلك بأن يلجأ إلى القول بأن تعريف الموجود بالفعل actual على أنه وحدة الداخلى والخارجى يتضمن فكرة الضرورة، والضرورة تتضمن المعقولية . Rationality، ذلك لأن الضرورة هى نفسها المعقولية (فقرة ٧٤ و ٧٥) . وليس المقصود هنا بالطبع هو مجرد الضرورة الآلية الخارجية وإنما هى الضرورة المنطقية التى ترتبط بأحكام العقل . فالقول بأن هذا المواد أسود هو مجرد واقعة، فهو على نحو ما هو عليه وحسب . لكن لم كان على هذا النحو ولم يكن على نحو آخر، لم لا يكون أحمر اللون مثلا . . ؟ . إنه مجرد واقعة موجودة فقط ويمكن أيضا أن تكون على نحو مضاد أعنى أنها مجرد حادثة عرضية .

أما القول بأن ٢ × ٢ = ٤ فهو قول ضرورى أو هو يمثل ضرورة .

فإذا أمكن أن نبين أن تعريف الموجود بالفعل بوصفه اتحاداً بين الداخلى والخارجى يتضمن من الناحية المنطقية تعريفه بأنه على هـذا النحو بالضرورة المنطقية أو لابد أن يكون كذلك فسوف يمكن ، من ثم ، البرهنة على أن الموجود بالفعل هو العقلى ، وهذا هو معنى الفكرة المشهورة التى يعبر عنها هيجل بقوله :ـ

« ما هو عقلى موجود بالفعل ، وما هو موجود بالفعل عقلى »[1] ومادام الوجود بالفعل هو اتحاد الداخلى والخارجى فان هذه الفكرة يمكن كذلك أن نعبر عنها بقولنا : إن ما هو عقلى فى العالم الخارجى هو وحده الذى يكشف بحق عن الوجود الداخلى فى الكون .

٢٩٦ ـــ الواقع أن هذه الفكرة تعبر عن موقف جميع الفلسفات المثالية ، لأنه إذا كان المطلق هو العقل Reason لنتج من ذلك أن العقلى هو وحده الذى يكشف عن المطلق فى العالم . أما التساؤل عما إذا كانت الفلسفات المثالية تذهب إلى القول بأن كل ما هو موجود عقلى ، بما فى ذلك الشر وما يسمى اللامعقول بصفة عامة ، فهذا موضوع لابد أن نرجىء الحديث فيه إلى أن ندرسه فيما بعد (فى الفقرات ٤٢٥ ـــ ٤٢٧) . أما ما نتحدث عنه الآن فهو أن التوحيد بين الموجود بالفعل وبين المعقولية من ناحية ، وبين الضرورة من ناحية أخرى يمثل جانبا جوهرياً فى الفلسفة المثالية ، ولذلك فالبرهان الحقيقى على صحته يعتمد على البرهان العام للمذهب المثالى ، كما يعتمد على جميع تلك الاعتبارات التى سقناها فى الجزء الأول من هذا الكتاب . وعلى أية حال فان هيجل يحاول هنا أن يقوم باستنباط مستقل لهذا الموقف بأن يبين لنا أن التعريف الذى ساقه للوجود بالفعل يتضمن ضرورة هذا الوجود ، ومن ثم ، فهو يتضمن معقوليته . وهذا البرهان ، لسوء

---

(١) « فلسفة الحق » ، التصدير ص ٢٧ ـــ ولاس : المنطق فقرة رقم ٦ .

الطالع غامض وعسير إلى أقصى درجة ، كما أن صحته مشكوك فيها ، وإن كانت خطوطه الرئيسية تبدو على النحو التالي :

٢٩٧ — المطلوب أن نبرهن على أن : الوجود بالفعل هو نفسه الضرورة وهناك عاملان يتألف منها الوجود بالفعل هما : الداخلى والخارجى ، والداخلى، إذا ما نظرنا إليه على حده ، هو الامكان .. Possibility . ذلك لأن الداخلى هو الانعكاس فى الذات أو الارتباط المجرد بالذات أو هو الهوية ؛ ومن ثم فهو يتبع قانون الهوية الذى يقول إنه يتعين عليه ألا يتضمن أى تناقض داخلى ، وكل ما يحتوى بداخله على تناقض ذاتى فهل احتمالى أو ممكن Possible : صحيح أن الظروف الخارجية قد تجعل من الواقعة التى تتسق داخلياً واقعة مستحيلة ؛ فقد يجوز مثلا أن أقول « إن السلطان قد يتحول إلى بابا Pope[1] إذ بما أنه أنسان فهو يمكن أن يتحول إلى المسيحية ويصبح قساً كاثوليكياً .. إلخ[2] . والمقصود بكلمة « ممكن » أنه ليس فى العبارة تناقضاً ذاتياً ، لكن الظروف الخارجية قد تجعل مثل هذه الحادثة مستحيلة ، فإذا قلنا إن الحادثة مستحيلة فنحن فى هذه الحالة ننظر إلى الظروف الخارجية أعنى إلى الانعكاس فى الآخر أعنى إلى الوجود الخارجى أو الواقعة . أما إذا نظرنا إلى جانبها الداخلى فقط ، أعنى إلى هويتها المجردة لرأينا أنها فى هذه الحالة ممكنة ، والامكان هنا هو من النوع الذى نقول عنه إن الشيء ممكن فى ذاته in itself أعنى أنه ممكن مادمنا نسقط من اعتبارنا علاقاته بالأشياء الأخرى[3] .

---

(١) المقصود بالطبع الإشارة إلى السلطان العثمانى بوصفه ممثلا للرجل المسلم أى يمكن منطقيا أن يتحول زعيم المسلمين ليصبح زعيما للمسيحيين [المترجم] .

(٢) ولاس ، المنطق ، فقرة رقم ١٤٣ إضافة .

(٣) لاشك أن السبب فى إدخال مقولة الامكان فى دائرة الوجود بالفعل يرجع =

إذا كان الداخلى يمثل الممكن إذا نظرنا إليه على حده ، فان الخارجى إذا نظر إليه بذاته كان العرضى أو الحادث Contingent لأن الخارجى ، من ناحية، بوصفه وجوداً يوجد بالفعل فهو ليس مجرد امكان ، ومن ناحية أخرى فما دام الداخلى والخارجى متحدين فإن هذا الخارجى هو كذلك داخلى ، وبما أنه داخلى فهو امكان فحسب ، ولذلك كان الموجود الحسى هو الذى يوصف بأنه ليس ضرورياً ولكنه ممكن فقط ، فنحن حين نقول عن شىء من هذا القبيل «إنه ممكن» أو إنه قد يكون may be فان ذلك يعنى أنه قد لا يكون أيضا ، ومن هنا كان الوجود الحسى الفعلى existence هو الذى لا نجد له مبرراً عقلياً يفسر لماذا لابد أن يوجد على نحو ماهو عليه أوقل إن الوجود الذى يكون الوجود المضاد له ممكن كذلك سواء بسواء . فهذا الحصان بنى اللون لكنه يمكن كذلك أن يكون رمادى اللون : وهذا هو العرضى أو الحادث . أما الضرورة العقلية فهى تلك التى يكون لها أساس فى ذاتها بحيث يكون هذا الأساس علتها ومبررها الخاص . ومن هنا نقول عن البديهيات إنها « واضحة بذاتها » ونعنى بذلك أن مبررها أو أساسها موجود بداخلها ومن ثم فهى ضرورية . أما العرضى أو الحادث فهو ما تعوزه هذه الخاصية . اذ أن أساسه يوجد دائماً فى شىء آخر ، فاللون الرمادى لهذا الحصان لا يقوم على علة ذاتية أو مبرر داخلى وانما هو نتيجة لظروف خارجية كالوراثة مثلا ؛ فأساس الحادث حادث آخر ، وأساس (أو علة) هذا الحادث الآخر حادث جديد . . وهلم جراً . لكن هذا النسق المستمر من التحديدات الخارجية هو نفسه ضرورة ، لكنها ليست ضرورة منطقية وانما هى ضرورة

=إلى حد ما لتأثير أرسطو الذى قابل بين «القوة» و «الفعل» ، والقوة هى الداخلى أو ما هو فى ذاته أعنى مجرد قابلية لم تظهر بعد إلى الوجود بالفعل . وهيجل ، بنفس المعنى ، يقابل بين الامكان والوجود بالفعل .

آلية ميكانيكية فحسب . والحادث ، من ثم ، ضروري بهذا المعنى ، ولذلك كانت الضرورة الآلية متضمنة أيضا في فكرة الوجود بالفعل .

٢٩٨ — البرهان واضح الى هذا الحد ، لكنه يصبح بعد هذه النقطة غامضاً لأن هيجل يسمى الآن الى الانتقال من الضرورة الآلية الميكانيكية الى الضرورة العقلية المنطقية ؛ وليس واضحاً تماما ما اقترحه لهذا الانتقال . وليس في استطاعتي أن أفعل شيئاً سوى أن أقتبس ما قاله دكتور مكتجارت Dr. Mctaggart — وإن كان هو نفسه يكرر لحسب تفسير نويل Noel — فهو يقول : « يبدو أن هذا الانتقال يعتمد على القول بأننا إذا ما نظرنا إلى الوجود الفعلي existence .. ككل لوجدنا أنه يشكل ضرورة ما أعني أنه لن يكون في هــذه الحالة حادثاً عرضياً وإن كان يحوى الحدوث والعرضية كعنصر كامن في جوفه . وهو لن يكون حادثاً عرضياً لأنه لن يكون له أساس خارجي عنه لكن الحدوث أو العرضية يكون عنصراً فيه لأن كل جزء منه تحدده بقية الأجزاء الأخرى ، ومن ثم فكل جزء سيكون أساسه خارجياً عنه ولابد أن ينظر إليه على أنه عرضي حادث مادام أساسه منفصلا عنه »(١)

٢٩٩ — ولا شك أن ذلك تفسير غامض . لكن الموقف العام لهيجل فيما يتعلق بالوجود بالفعل واضح تمام الوضوح فقوله بأن العقلي هو وحده الموجود بالفعل ، وتلك نقطة هامة ، يعبر عن موقف مترتب على المبادئ الأساسية الفلسفة المثالية (فقرة ٢٩٦) . لكن هيجل اختار أن يجرب البرهنة على هـذا الموقف بطريقة أخرى ، أعنى بأن يبين لنا أن تعريف الوجود بالفعل على أنه اتحاد الداخلي والخارجي يتضمن القول بأن الوجود بالفعل هو والضرورة المنطقية شيء واحد ، وهذه الضرورة المنطقية هي المعقولية ذاتها . وعلينا ، على أية حال ، أن نسلم بأن

(١) شرح على منطق هيجل فقرة ١٦٥

الموجود بالفعل هو الضرورى وهو العقلى حتى نستطيع أن نواصل السير مع تطور هذه الدائرة من المقولات . فالوجود بالفعل يطور نفسه فى ثلاثة مراحل هى : —

١ — الجوهر والعرض

٢ — السبب والنتيجة

٣ — التفاعل Rceiprocity [أو الفعل ورد الفعل]

القسم الأول

علاقة الجوهر

٣٠٠ — الداخلى هو أساس الخارجى . لكننا سبق أن رأينا فى مقولة الوجود بالفعل أن الخارجى هو نفسه الداخلى ، ومن ثم فالموجود بالفعل هو المدعوم الأساسى بذاته ، بيد أن المدعوم الأساسى بذاته على هذا النحو هو الذى يحدد نفسه بنفسه ولا يحدده شىء آخر ، وهذا بالضبط ما نقصده بكلمة « الجوهر Substance » . فنحن نقول عن شىء ما إنه جوهر حين نتصوره وجوداً مستقلا قائماً بذاته . أما ما هو عكس ذلك أعنى ما له وجود يعتمد على الجوهر ، أو ذلك الذى ليس له وجود مستقل قائم بذاته فهو عرض من أعراض الجوهر ومن هنا فان أول مرحلة من مراحل الوجود بالفعل هى : الجوهر .

ولما كان الجوهر هو أساس نفسه فهو علاقة بالذات ، لكن العلاقة بالذات هى الهوية (فقرة ٢٥٣) وبما أنها متحدة مع نفسها فهى اتحاد ، وكل علاقة ذاتية على هذا النحو هى علاقة سلبية ، وهى حين تميز نفسها من نفسها تصل إلى الاختلاف والتعدد (فقرة ٢٠٨) . ولذلك فان الجوهر يميز نفسه عن نفسه فى تنوع خارجى . لكن ما يخرجه الجوهر من نفسه ليس إلا ذاته ، وهكذا يختفى التنوع من جديد فى علاقة ذاتية هى الجوهر ، فهو ليس إلا لحظة من لحظات الجوهر ينظر إليها مؤقتاً على أنها شىء منفصل : وهذا التنوع للحظات فانية يخرجها

الجوهر من ذاته ثم يمتصها من جديد بوصفها تحولات فى وجوده الخاص هى ما نسميه : بالأعراض Accidents وها نحن أولاء لدينا الآن علاقة الجوهر بالعرض .

٣٠١ — سبق أن ذكرنا فى مقولة الخارجى والداخلى (فقرة ٢٩١) أن ازدواج الماهية قد اختفى أخيراً . ومن هنا فقد يعترض معترض على هيجل بأن الجوهر والعرض يشكلان زوجاً من المقولات افترضنا أننا تجاوزناه أو أنه قد رفع . وتنطبق هذه الملاحظة ذاتها على مقولات أخرى من مقولات الوجود بالفعل كالسبب والنتيجة ، والفعل ورد الفعل . ويرى « دكتور مكتجارت » أن الازدواج الحالى : « ليس هو الازدواج القديم الذى رفع فى مقولة الداخل والخارجى ... ففى استطاعتنا ، فيما يرى هيجل ، أن نقابل بين الواقع الحقيقى على نحو ما يرى ككل وبين الواقع الحقيقى على نحو ما يرى كأجزاء . فعلى الرغم من أن المضمون واحد فى الحالتين فان الكل والأجزاء صورتان منفصلتان بحيث يمكن أن ينظر إلى الواقع الحقيقى Reality من زاوية أى منهما . وقل نفس الشىء على مقولة القوة وتجليها . لكن الأمر هنا مختلف : فالنظر إلى الواقع الحقيقى على أنه جوهر يعنى أنك تنظر إليه على أنه أعراض كذلك . وإذا نظرت إليه على أنه عرض فانك تنظر إليه أيضا على أنه جوهر » (١)

٣٠٢ — مقولة الجوهر هى المقولة التى نظر « إسبنوزا » من خلالها إلى العالم، فهو يعرف المطلق بأنه الجوهر . وإذا تساءلنا عما إذا كانت الإسبنوزية فلسفة حقة أم لا فهذا سؤال تجيب عنه النقطة التى وصلنا إليها الآن فى سير الجـــدل . فالجوهر مرحلة ضرورية من مراحل التطور الذاتى للفكرة Idea وهو نقطة ضرورية فى مجرى التفسير التدريجى للكون . لكن هذه الفلسفة ، وهذا التعريف

---

(١) شرح على منطق هيجل فقرة ١٧٦

المطلق ، لايزلان ناقصين وغير كافيين إذا قيسا بالحقيقة الكاملة ، وهذاما يبرهن عليه مواصلة سير الجدل بعد هذه النقطة . أعنى أن القول بأن المطلق هو الجوهر قول صحيح ، لكن القول بأنه ليس جوهراً فحسب وإنما هو بالأحرى ، إذا ما فهمناه على نحو أعمق ، ذات أوروح — هو الحقيقة الأبعد التى ينبغى علينا أن ننشدها .

القسم الثانى
علاقة السببية

٣٠٥ — بما أن الجوهر علاقة ذاتية سلبية فهو يضع أعراضه ويتجلى فى الأعراض ؛ وبما أن العرض آخر بالنسبة للجوهر ، فهو يسلب الجوهر أو ينفيه. لكن الجوهر يعود فيمتص العرض فى جوفه وهو بذلك ينفى نفيه ويصبح سلبية مطلقة (فقرة ٢٠٤) وعلى أية حال فعنصر السلب عبارة عن نشاط أو خلق أو قوة ، ولقد سبق أن شرحنا السبب الذى يجعلنا ننظر إلى عنصر السلب على أنه قوة فى الجزء الأول من هذا الكتاب (فقرة ٤٣) وليس ثمة حاجة إلى إعادة شرحه هنا . ومن هنا فاذا كان الجوهر سلبية مطلقة فهو نشاط مطلق أو قوة مطلقة : إنه جوهر نشاط فعال يضع قوة يخرجها من ذاته .

الجوهر يضع نفسه على أنه عرض . لكن ما يضعه وما يخرجه من داخله هو ذاته ولذلك فان ما يضعه هو جوهر . ومن هنا كان العرض جوهراً آخر . وعندئذ يكون لدينا تصور لجوهر نشط فعال يمارس نشاطه فى جوهر آخر يتقبل هذه الممارسة بوصفه جوهراً متقبلا Passive وتلك هى مقولة السبب والنتيجة. الجوهر النشط الفعال هو السبب ، والجوهر المتقبل هو النتيجة .

القسم الثالث

دلالة التفاعل

٣٠٤ — تعتمد السببية على التفرقة بين الجوهر الفاعل active والجوهر المنفعل Passive لكن هذه التفرقة لا يمكن الإبقا عليها وتدعيمها فالأفعال أو التقبل Passiveness هو تجريد محض . فما هو منفعل متقبل هو أيضا فعال نشط (لأنه جوهر ايضا) . وفى استطاعتنا أن نبرهن على ذلك فى صورة فكرية خالصة أولا ، ثم فى صورة أمثلة تجريبية ثانياً .

فاذا مابدأنا بالصورة الفكرية الخالصة لاحظنا أن النتيجة هى، مثل السبب ، جوهر . وإذا كان الجوهر سلبية مطلقة يمارس تأثيراً من حيث هو قوة فاعلة (فقرة ٣٠٣) فان التفرقة بين السبب والنتيجة تنهار لأن كلا منهما سبب وكلا منهما نتيجة . فالجوهر « ا » مثلا ، بوصفه فاعلا يؤثر فى الجوهر « ب » بوصفه منفعلا ، ولكن «ب» بوصفه فاعلا يؤثر كذلك فى « ا » وهذا هو « التفاعل » أو « الفعل ورد الفعل » .

٣٠٥ أما من الناحية التجريبية ففى استطاعتنا أن نقول إنه إذا كانت الحرارة تذيب الشمع فاننا فى هذه الحالة يمكن أن ننظر ، إذا شئنا ، إلى الحرارة على أنها جوهر فعال وإلى الشمع على أنه جوهر منفعل ، وعلى هذا النحو سيكون لدينا علاقة السبب بالنتيجة . لكن هذه النتيجة لا يمكن أن تظهر فى الشمع ما لم يكن من طبيعة الشمع نفسه أن يذوب ، ولذلك فطبيعة الشمع هى جزء من طبيعة السبب . فمن طبيعة الحرارة أن تؤدى إلى هذه النتيجة فى الشمع ، لكن من طبيعة الشمع أيضا أن يسلك هذا المسلك إزاء الحرارة ، فها هنا حالة نشاط متبادل .

وفى استطاعتنا أن نرى هذه النتيجة ذاتها فى صورة متقدمة من حياة الانسان الروحية : فنحن نتحدث عن المغريات والمثيرات التى تحدق بنا من جانب كما لو

كنا نتحول إلى موجودات سلبية متقبلة تماما فى حالة الإغراء . غير أن إغراءنا يتم ، فى الواقع ، بسبب استمالة المثيرات الخارجية لمشاعرنا وانفعالاتنا أى أن هناك نشاطا حقيقياً من الجانبين معا ، ولو كنا سلبيين فحسب لكان الإغراء مستحيلا

ولما كانت مقولة التفاعل مقولة متقدمة على هذا النحو الذى يجعلها تقف على أعتاب المقولات الروحية للفكرة الشاملة فمن الطبيعى أن نتوقع أن توجد الأمثلة الكاملة لها فى الحياة الاجتماعية والروحية للانسان .

وهذا هو السبب فى أننا كثيرا ما نجد عسيرا علينا أن نقول ، حين نلج ميدان التاريخ والعلاقات الاجتماعية ، إلى أى حد ، مثلا ، تعتبر القوانين والدساتير فى أمة من الأمة نتيجة لشخصية هذه الأمة ، أو إلى أى حد تكون شخصية الأمة مصدرا لقوانينها وشرائعها وما تكشف عنه هذه الصعوبة هو أننا نتحرك فى دائرة لا يكفى فى فهمها أن نستخدم مقولة السببية لأن المقولة الحقيقية هنا هى مقولة التفاعل .

وعلى الرغم من أن الأمثلة الواضحة لمقولة التفاعل إنما توجد فى مراتب عليا من مراتب الوجود ، فان هذه المقولة ، شأنها شأن جميع المقولات الأخرى ، يمكن أن تنطبق على الكون بأسره . ولقد وصلنا الآن إلى تلك المرحلة من مراحل الفكر التى ينظر فيها إلى الكون ككل على أنه يشكل دائرة مغلقة على نفسها من الفعل ورد الفعل المتبادلين . فكل جزء من أجزاء الكون يؤثر ، على نحو مباشر أو غير مباشر ، فى كل جزء آخر .

٣٠٦ — يرى « هتشون سترلنج » H. Stirling [1] الذى يعتبر تفسيره ، على الأقل هنا ، تفسيرا هاما . أن مقولة التفاعل تمثل المرحلة التى وصلت إليها الفلسفة

(١) فى كتابه « سر هيجل » الجزء الأول ص ٢١٧ و ٢١٨ و ٢١٩ و ٢٤٥ وفى فقرات أخرى .

قبل هيجل . فالمراحل المختلفة للفكرة التي طورت نفسها جدليا في المنطق قد فضت نفسها كذلك في الزمان في صورة مذاهب فلسفية متعاقبة فلدينا في فلسفة « بارمنيدس » و « هيراقليطس » سلسلة المقولات التي تمثل الثالث الأول . الوجود والعدم والصيرورة أما عالم الفكر الحديث ، فيما قبل هيجل ، فقد كانت تسيطر عليه مقولات الفهم ، ومن ثم فتصوراته الأساسية هي التي تمثلها مقولات الماهية . ولهذا نجد لدينا في التطور الجدلي للفكر في المنطق سلسلة المقولات الآتية : الجوهر ، والسببية ، والتفاعل . وذلك هو نفسه التسلسل التاريخي فاسبنوزا يمثل الجوهر ، وهيوم يمثل السببية ، وكانط يمثل التفاعل . وواضح طبعا ما يقصد بالقول بأن الفكرة الرئيسية عند هيوم هي السببية على الرغم من أن قيمة الملاحظة مشكوك فيها . ويرى « سترلنج » أن كانط يمثل مقولة التفاعل لأن الفكرة الرئيسية في فلسفته هي عالم التجربة .وهذا العالم ، كما نعرف ، هو المحصلة المشتركة من التفاعل المتبادل بين الأشياء في ذاتها وبين الصور الذاتية للإدراك الحسي (الزمان والمكان) والفكر (المقولات) ، أو بعبارة أخرى إن حقيقة الأشياء الجوهرية هي : التأثير المتبادل بين الذات والموضوع أما المقولة الجوهرية عند هيجل - وهي التي جملته يتقدم ويجاوز جميع الفلسفات السابقة إنما توجد في مقولة الفكرة الشاملة . . . Notion .

التقسيم الثالث
نظرية الفكرة الشاملة

تمهيد :

٣٠٧ — تظهر الفكرة الشاملة من سير الجدل في مقولة التفاعل وهي آخر مقولة في دائرة المادية . لكن لكي نفهم ما هي الفكرة الشاملة ، وكيف تستنبط من التفاعل ، فقد يكون من الخير أن نعود القهقرى إلى الجوهر ونتعقب في إيجاز خطوات الجدل من هذه النقطة .

الجوهر يضع نفسه فى العرض ، وما دام العرض هو نفسه ما يخرجه الجوهر من ذاته فهو جوهر كذلك . ومن ثم فالجوهر الأول يؤثر فى الجوهر الثانى ولدينا فى هذه العلاقة مقولة السبب والنتيجة : السبب هوالجوهر الفعال .والنتيجة هو الجوهر المنفعل . ولكن ما دامت النتيجة جوهراً فهى كذلك فعالة . ومن ثم فهى سبب يؤثر فى السبب السابق . وعلى ذلك يكون لدينا تفاعل . وفى كل مقولة من هذه المقولات يكون لدينا جوهر يرتبط مع نفسه بعلاقة فهو يضع نفسه فى ضده أولا بوصفه عرضا ثم على أنه نتيجة ثانيا وأخيرا على أنه جوهر فعال .

والجوهر وضده يتحدان الآن فى هوية واحدة فى مقولة التفاعل . بحيث يختفى التمييز بين السبب والنتيجة . لأن السبب قد أصبح نتيجة وأصبحت النتيجة سببا . وعلى ذلك فقد أصبح الجوهران شيئا واحدا .

سوف يصعب علينا أن نفهم ذلك إذا حصرنا أنفسنا فى محيط الأمثلة التجريبية وحدها ؛ إذ لا شك أنه ؛ على الرغم من أن الشمس والأرض يؤثر كل منهما فى الآخر ، فأنهما لا يصبحان لهذا السبب متحدين . لكن الشمس والأرض هما شيئان يفرقان السبب والنتيجة ،ذلك لأن فكرتهما تشمل بالإضافة إلى المقولات مجموعة من المواد التجريبية . ولكى نفهم وجهة نظر هيجل علينا أن نضع فى ذهننا السبب والنتيجة الخالصين ، تماما كما أن اتحـــاد الوجود والعدم لا يعنى الوجود الجزئى كالعشاء ، مثلا ، هو والعدم الجزئى ، كاللاعشاء ، مثلا ، شىء واحد ، فكذلك لانقصد أن السبب الجزئى كالشىء مثلا ونفسه النتيجة الجزئية : الأرض، بل علينا أن نجرد هذه الفكرة من المادة التجريبية بحيث ينصب تفكيرنا على السبب الخالص ، وسوف نجد أنه لا يوجد شىء فى هذا السبب الخالص أكثر من سببيته.

وما دامت النتيجة هى السبب ، والسبب هو النتيجة ، ولا شىء فيهما غير ذلك [أى أنهما خلو من كل مادة تجريبية] فإن الاثنين متحدان اتحاداً كاملا .

نحن نصل الآن إلى فكرة عن : موجود يخرج من نفسه إلى ضده ، وحين يفعل ذلك لا ينتقل إلا إلى نفسه فحسب ، وهذا الضد لا يصبح شيئاً جديداً مختلفاً ، وإنما يبقى ، حتى فى التضاد ، متحداً مع نفسه فى هوية واحدة . وهذا هو تعريف الفكرة الشاملة . فهذا الموجود هو كذلك عود مطلق إلى الذات لأننا نجد فى مقولة التفاعل أن « ا » تعين «ب» ، ولكن «ب» تعين « ا » كذلك .

وهذا يعنى أن « ا » تعين نفسها ، فإذا ما انتقلت إلى ضدها فانضدها ينتقل إليها أيضا ، ولكن ما دام ضدها هوذاتها فان هذه الحركة الأخيرة ليست سوى عود من الذات إلى نفسها . بيد أن هذا الموجود الذى يتصف بأنه حين ينتقل إلى ضده إنما ينتقل إلى ذاته أو أنه يبقى طوال الوقت بلا تغير داخل ذاته ، هذا الموجود لم يعد جوهراً ولكنه أصبح الفكرة الشاملة .

٣٠٨ — هكذا يتم الاستنباط الجدلى لمقولة الفكرة الشاملة . لكن ذلك لن يقنع حديث العهد بقراءة هيجل فسوف يقول متسائلا : « السبب ، والجوهر ، والكيف ، والكم — تلك كلها أفكار مألوفة ، وكل إنسان يعرف معناها، لكن من منا سبق له أن سمع بهذه الفكرة الشاملة ..؟ ما هى هذه الفكرة الشاملة ..؟ إننا قد نفهم الاستنباط ، ولكنا لن نستطيع أن نفهم هذه الفكرة الشاملة التى انتهى إليها الاستنباط .. » . ويرجع سبب هذه الحيرة ، فى جانب من جوانبها ، إلى أن القائمة التى وضعها كانط للمقولات لم تكن تضم مثل هذه المقولة ولم تتضمن أى تقسيم يقابل مقولات الفكرة الشاملة عند هيجل . ويمكن أن نقول إن مقولات

الوجود عند هيجل تقابل، إلى حد ما، مقولات الكيف والكم عند كانط ومقولات الماهية تقابل مقولات الإضافة والجهة . ولكننا لا نجد عند كانط مقابلا لمقولات الفكرة الشاملة . إن اكتشاف الفكرة الشاملة يمثل، على وجه الدقة، جانب الجدة فى فلسفة هيجل أو هو الخطوة التى سارها بعد كانط .

إن أول ما ينبغى أن نضعه فى إعتبارنا هو أن ما استنبطناه هنا هو دائرة جديدة للفكر تختلف عن كل من دائرة الوجود ودائرة الماهية . لقد كانت مقولات الوجود تتسم بالمباشرة أى أنها مستقلة . فكل مقولة من مقولاته إنما تدل على أنها شيء مستقل قائم بذاته . صحيح أن سير الجدل بين لنا أن هذا الاستقلال ظاهرى فحسب ، وأن الكيف ليس معزولا بالدرجة التى يبدو عليها ، ولكنه يتضمن الكم .. الخ . لكن ذلك يحتاج إلى الفكر لكى يرغم مقولات الوجود على الانتقال من عزلتها إلى علاقتهـــا بجيرانها . وهكذا اتسم الوجود بسمة المباشرة .

لكن هذا اللون من الوجود ينقلب ويصبح زائفاً فهو ينتقل إلى الماهية . ويبرهن الانتقال إلى الماهية على أنه لم يعد من الممكن أن ننظر إلى الحقيقة على أنها مباشرة، بل لابد أن ينظر إليها الآن على أنها توسط. فقولات الماهية تتوسط الواحدة منها الأخرى صراحة، فكل مقولة متوسطة عن طريق ضدها؛ الهوية عن طريق الاختلاف، والموجب عن طريق السالب، والسبب عن طريق النتيجة ... الخ . والنقطة الهامة التى يجب أن ننتبه إليها هنا هى أن كل مقولة متوسطة لا عن طريق نفسها، وإنما عن طريق شيء مختلف عنها هو ضدها .

ولقد تحطمت هذه الفكرة كذلك فى مقولة التفاعل، لأن ضد الوجود أو الجوهر، الذى يتوسطه، قد تحول لكنه لم يصبح ضده على الاطلاق وإنما أصبح

هو نفسه . وعلى ذلك فقد أصبح ينظر إلى الحقيقة الآن على أنها تتوسط نفسها بنفسها وهذه هي وجهة نظر الفكرة الشاملة . فالوجود هو المباشرة ، والماهية هي التوسط بالآخر ، والفكرة الشاملة هي التوسط الذاتي . أعني أن الفكرة الشاملة هي وجود يبقى في ضده متحداً مع نفسه ، وهو بذلك يتوسط نفسه .

ومادام كل توسط قد انهار هنا وتحول إلى هوية من ناحية ، ومادام التضاد الذي هو نفسه توسط قد تلاشى ، فان الفكرة الشاملة قد أصبحت من جديد مباشرة . ولكن مادامت الفكرة الشاملة ، من ناحية أخرى ، تتوسط نفسها فهي بذلك توسط . ومن هنا كانت الفكرة الشاملة تمثل اتحاد المباشرة والتوسط، إنها مركب الوجود (المباشرة) والماهية (التوسط) ، وعلى ذلك فهي تظهر هنا ، بحق ، على أنها العضو الثالث في المثلث الكبير للمنطق وهو الوجود ، والماهية ، والفكرة الشاملة .

٣٠٩ — لا شك أن السؤال : « ما المقصود بالفكرة الشاملة ؟» لايزال بغير جواب . لكن لابد أن نتذكر أننا هنا إنما نحدد فقط الملامح العامة للفكرة الشاملة . ومن المستحيل أن نأمل في تحديد أكثر قبل أن نصل إلى العرض التفصيلي للمقولات التي تشملها هذه الدائرة فهناك سوف نجد أن هذه المقولات تتصف بالتوسط الذاتي الذي سبق أن ذكرناه . أما الآن فمن المحال أن نقول أكثر من أن مكونات الفكرة الشاملة هي السمة العامة للتوسط الذاتي لقد كانت كل مقولة في دائرة الماهية متوسطة عن طريق ضدها .

أما في دائرة الفكرة الشاملة ، فان كل مقولة لا تزال ، بمعنى ما ، متوسطة عن طريق ضدها ، لكن هذا الضد هو على نحو مباشر ذاتها . فقد يبدو للوهلة الأولى أن هناك تمايزاً حيث لا يوجد تمايز ، أو هو تمايز لكنه في الوقت ذاته اتحاد وهوية على نحو مطلق ؛ وتلك هي فكرة التوسط الذاتي، ولو أننا فهمناها فإننا نكون قد أدركنا معنى الفكرة الشاملة .

٣١٠ — وقبل أن نواصل السير إلى العرض التفصيلى للفكرة الشاملة، نود أن نشير إلى ثلاث ملاحظات هى على النحو التالى :

أولا : أن الفكرة هى دائرة العقل Reason . ولقد كان الوجود هو وجهة نظر الادراك البسيط فى حين كانت الماهية وجهة نظر الفهم (قارن فقرة رقم ٥٤٥) واتسمت الماهية بسمات : الاختلاف ، والتمييز ، والتوسط . أما السمة التى تتميز بها الفكرة الشاملة فهى إندماج التوسط وامتصاص كل التمييزات داخل هوية مطلقة . ومن ثم كان مبدؤها هو هوية الأضداد . فتبدو الأضداد الآن على أنها متمايزة تمايزاً مطلقاً لكنها متحدة اتحاداً مطلقاً أيضا . وهذا هو مبدأ العقل .

٣١١ — ثانيا : وكما كانت الماهية هى دائرة الضرورة ، فكذلك نجد أن الفكرة الشاملة هى دائرة الحرية . ذلك لأن التوسط الذاتى هو التعين الذاتى ، والموجود الذى يعين ذاته موجود حر أما الضرورة فهى التعين بواسطة الآخر. ونحن نجد الآخر فى دائرة الماهية ، فى صورة الضد ، يقف فى مواجهة الماهية بوصفه شيئاً مختلفاً عنها . أما الفكرة الشاملة فقد تغلبت على هذا التضاد وامتصت ضدها فى جوفها . فالضد الذى يعينها يبدو الآن على أنه ذاتها فحسب ، وهى بهذا الاعتبار لايعينها شىء آخر غير ذاتها : ومن ثم فهى حرة أى أن التعين بالآخر الذى يمثل الضرورة قد تحول إلى تعين ذاتى،وهذا هو معنى قول هيجل « إن حقيقة الضرورة هى الحرية »(١) .

٣١٢ — وثالثاوأخيراً : فإننا نجد الفكر فى دائرة الفكرة الشاملة قد أصبح لامتناهيا ، وينتج ذلك أيضا من التعين الذاتى للفكرة الشاملة . فالفكر المتناهى

---

(١) ولاس : المنطق فقرة رقم ١٥٨ .

هو الفكر الذى يعرفه ضده ،أما حين يمتص هذا الضد فلن يكون ثمة شيء خارجى عن الفكر ومن ثم يصبح فكراً لامتناهياً . وسوف يتضح ذلك على نحو أكثر جلاء حين نصل إلى المرحلة الأخيرة فى دائرة الفكرة الشاملة وهى : الفكرة المطلقة .

والمراحل الثلاث للفكرة الشاملة هى (١) الفكرة الشاملة الذاتية (٢) الفكرة الشاملة الموضوعية ، أو الموضوع (٣) الفكرة .

الفصل الأول

« الفكرة الشاملة الذاتية »

٣١٣ — تنقسم الفكرة الذاتية إلى ١ — الفكرة الشاملة بما هى كذلك أعنى أن الفكرة الشاملة « فى ذاتها » أو ضمناً an sich ٢ — الحكم ، وهو الفكرة الشاملة الذاتية حين تشطر نفسها فى تضاد أو الفكرة الشاملة خارج ذاتها ausser sich ٣ — القياس وهو عودة الفكرة الشاملة من هذا التضاد إلى ذاتها أو الفكرة الشاملة من أجل ذاتها Fur sich .

وهكذا نجد أن هذا الجزء من المنطق يعالج نفس الموضوعات التى يدرسها المنطق الصورى . لكن فى حين أن المنطق الأرسطى تجريبى كله فان المعالجة الهيجلية تستهدف أن تكون عقلية . وتطالعنا كتب المنطق التقليدية بأن هناك كذا وكذا من أنواع القضايا ، وكيف وكيف من أشكال القياس .. إلخ وهى تخبرنا بذلك على أنه واقعة قائمة وموجودة دون أن تقدم لنا سبباً لما تقول . والقول بأن هناك أشكالا أربعة للقياس هو واقعة عمياء لا عقلية أو هو يعبر عن اتفاق مطلق وعرضية كاملة محض صدفة ، تماما كالقول بأن هناك خمس قارات على ظهر هذا الكوكب (الأرض) . والمبرر الوحيد الذى يجعلنا نزعم أن هناك مثل هذه الأنواع الكثيرة من الحكم أو مثل هذه الأشكال الكثيرة من القياس هو فى بساطة أننا نجدها كذلك فى التجربة . ويقول هيجل « إننا بهذه الطريقة نصل إلى منطق تجريبى empirical Logic — وهو يقيناً علم عجيب لأنه معرفة لاعقلية لما هو عقلى . والمنطق على هذا النحو يقدم لنا مثلا سيئاً للغاية على تطبيق

دروسه الخاصة » (١)

ومن ناحية أخرى فان المعالجة الهيجلية للموضوع نفسه تسير وفقا للمنهج الجدلى : فالأنواع المختلفة من الحكم والقياس لا تتقرر فحسب ، وإنما تستنبط ، وبهذه الطريقة يرتفع المنطق من مستوى الوقائع التجريبية المكدسة إلى مستوى العالم العقلى الذى ينبغى أن يكون ، بوصفه علما للعقل ، فوق جميع العلوم الأخرى.

القسم الأول

الفكرة الشاملة بما هى كذلك

التقسيم الفرعى الأول

الكلى .... The Universal

٣٠٤ — تؤدى بنا السمة العامة للفكرة الشاملة التى قادنا إليها الجدل إلى عوامل الفكرة الشاملة أيضا ؛ فالفكرة الشاملة هى وحدة الضدين وما دام ضدها يتحد معها فى هوية مباشرة ، فهى من ثم هوية مطلقة . وهذه الوحدة أو الهوية هى الكلى . وحتى الكليات الحسية الشائعة: كالإنسان ، والمنضدة . والمنزل تمثل هذه السمة وهى أيضا تعبر عما هو متحد فى هوية واحدة بين الجزئيات المختلفة . ولكن كلية الفكرة الشاملة تختلف — على نحو ما سوف نرى — اختلافا أساسيا عن هذه الكليات المجردة .

٣١٥ — الفكرة الرئيسية هنا — وأعنى بها أن ما يتوسط نفسه هو هوية مطلقة هذه الفكرة يسهل فهمها . لكن لو كان الكلى هو فى بساطة هذه الهوية فقد يظهر سؤال كيف يختلف هذا الكلى عن مقولة الهوية التى ظهرت فى بداية دائرة الماهية .. ؟ والجواب هو أن هذه المقولة كانت هوية مجردة وكان يقابلها الاختلاف المجرد بوصفه ضدها . أما هنا فالكلى هوية تحوى فى جوفها ضدها . فهى لا تتحد

---

(١) مكرن Macron ص ١٦٣

مع نفسها فحسب وإنما تتحد كذلك مع ضدها . وهي على هذا النحو هوية عينية . صحيح أنه قد ظهر أن مقولة الهوية في دائرة الماهية تتضمن كذلك مقولة الاختلاف . لكن المهم أن ذلك قد ظهر ولم يكن صريحا . وأما هنا فالكلي ، كما سنرى ، هو نفسه ضده على نحو صريح ومباشر .

التقسيم الفرعي الثاني
الجزئي ... The Particular

٣١٦ — مادامت الفكرة الشاملة تعارض نفسها بنفسها ، فانها بذلك تسلب نفسها ، وتعين ذاتها ، وهذا العنصر السالب أو التعين هو الاختلاف أو الجزئية إنه الفصل Differatia [بالمعنى المنطقي للفظ] الذي يحدد الجنس Genus (الكلي) وهكذا نصل إلى الجزئي . فالكرة الشاملة هي هوية الضدين : الكلي هو جانب الهوية ، والجزئي هو جانب التعارض .

التقسيم الفرعي الثالث
الشخصي أو الفردي

٣١٧ — على هذا النحو نجد الفكرة الشاملة تسير إلى تضاد ذاتها وهذا التضاد هو الجزئية . ولكن ضدها ليس سوى ذاتها فحسب . وهذه الهوية بين ضدها ونفسها تؤلف سلبا للسلب وهكذا تعود الفكرة الشاملة إلى نفسها . ذلك لأن الفكرة الشاملة إذا ما سلبت نفسها أولا وأصبحت ضدها ، فان هذا التضاد قد سلب الآن مرة أخرى وتحول إلى هوية مطلقة . ومن ثم فعودة الفكرة إلى نفسها على هذا النحو هي وحدة الكلي والجزئي ، إذ هو اتحاد الهوية والاختلاف أعني أنه الشخصي أو الفردي . ويمكن أن نشرح هذا الاستدلال نفسه بطريقة أخرى فنقول : الفكرة الشاملة الأصلية حين تتحول إلى ضدها فانها تخلق ثنائية داخل نفسها ، لكن هذه الثنائية تلغى مباشرة من جديد ، وهي في عودتها إلى نفسها تصبح وحدة جديدة أو اتحاداً جديداً ، ولكنها الآن اتحاد معين مادامت حددت

نفسها أو عينت ذاتها من خلال الجزئي . وهذا الاتحاد الذي يعين نفسه على نحو مطلق هو : الشخصي أو الفردي .

« إيضاحات »

٢١٨ — ليس الكلي والجزئي والفردي ثلاث مقولات وإنما هي ثلاث لحظات أو عوامل لمقولة واحدة لا تنقسم هي مقولة الفكرة الشاملة ؛ فكل لحظة هي ذاتها الفكرة الشاملة كلها وهي كذلك متحدة اتحاداً مطلقاً باللحظتين الآخريين. وذلك هو على وجه الدقة طابع الفكرة الشاملة : فهي من ناحية تميز نفسها في عواملها ، لكنها من ناحية أخرى تظل موجودة في هذه التمييزات متحدة مع نفسها اتحاداً مطلقاً حتى أنه لا يمكن لهذه التمييزات أن تفسد اتحادها الشف المطلق أو وحدتها وهويتها الذاتية البسيطة .

فلحظة الكلية هي لحظة الوحدة الذاتية البسيطة للفكرة الشاملة أعني أنها تمثل عامل الاتحاد والهوية في الفكرة : أما لحظة الجزئية فهي عامل الاختلاف ، وعلى الرغم من أنها بذلك تكون ضداً للكلية فإنها متحدة معها . إذ كلما وقف الكلي في مواجهة ضده فهو واحد من إثنين فحسب أعني أنه يصبح جزئياً وهكذا يتحد الكلي والجزئي في هوية واحدة . أما الفردية فهي ، من ناحية ثالثة ، وحدة الكلي والجزئي . وإذا ما نظرنا إلى الكلي والجزئي على هذا النحو بوصفهما عاملين في الفردية فإننا نستطيع أن نقول أن كلا منهما هو بالتالي الفردية بأسرها (من حيث أننا سبق أن ذكرنا ان الكلي والجزئي متحدان) . وهكذا يتحد الكلي والجزئي والفردي اتحاداً كاملا بحيث تكون كل لحظة من هذه اللحظات الثلاث مماثلة للحظتين الآخريين بالاضافة إلى نفسها . ومن هنا كانت كل لحظة هي الفكرة الشاملة التي لا تنقسم .

ومن الواضح أننا وصلنا الآن إلى الدمج المطلق للتوسط كله أو إلى الهوية في الاختلاف على نحو مطلق أو العكس إلى الاختلاف في الهوية ، وهذه العملية هي التي تشكل وجود العقل نفسه .

٢١٩ المصطلح الألماني الذي يرادف الفكرة الشاملة هو: der Begriff ومن المترجمين من يترجمه « بالتصور Concept » ـ لكن الغالبية العظمى من الذين ترجموا النصوص الهيجلية أو الذين شرحوها يترجمون هذا المصطلح في هذا السياق بالفكرة الشاملة Notion [1] ويبدو أن هذه الكلمة الأخيرة أفضل من كلمة « التصور » إذ من الأهمية الأساسية أن نميز بوضوح بين الفكرة الشاملة وما نسميه عادة بالتصور . فكل فكرة مجردة في أحاديث الناس اليومية مثل : الإنسان ، المنزل ، البياض ، الخيرية ـ الخ توصف عادة بأنها تصور ؛ ويطلق على مثل هذه التصورات اسم الكليات . وتوصف الدائرة العامة لمثل هذه الكليات بأنها دائرة الكلي . غير أن الكلي بهذا المعنى يختلف أتم الاختلاف عن الكلي الهيجلي الذي هو عامل من عوامل الفكرة الشاملة وإذا لم يكن هذا الفرق واضحاً في ذهننا فسوف يكون من المستحيل علينا أن نفهم الخصائص الجوهرية للفكرة الشاملة : فالتصور المألوف هو كلي مجرد أما الكلي عند هيجل فهو عيني Concrete الأول مجرد لأنه يستبعد من ذاته الجزئي والفردي « فالإنسان الذي ألف هذا الكتاب » فرد . وكلمة « إنسان » كلي و « الذي ألف هذا الكتاب » هو الجزئي أو هو الفصل differentai . وكلمة « إنسان » الكلية تستبعد بصفة خاصة كل الحضارة الجزئية ، وبالتالي فهي تجريد فارغ غير متعين ولكن الفكرة الشاملة

---

(١) ومع ذلك فإن مستر مكرن Macran قد واصل ترجمة هذا المصطلح بالتصور في كتابه « نظرية المنطق الصوري عند هيجل » .

تظهر من الناحية الجدلية من مقولة التفاعل بوصفها توسطا ذاتياً أو تعيناً ذاتياً ، ومن ثم فهي تظهر بوصفها هوية تعين نفسها على نحو مطلق . وبما أنها هوية فهي كلية ، ولكن هذه الهوية متعينة ، ومن ثم فهي في الوقت نفسه جزئية لأن التعين هو الجزئية . والكلية التي هي في نفس الوقت جزئية هي الفرد أو الشخص وهكذا نجد أن الفكرة الشاملة ليست تجريداً فارغاً كالتصورات التي تتحدث عنها كتب المنطق وإنما هي عينية تماماً .

وإذا سأل سائل : ما هي الأمثلة التي يمكن أن نسوقها للكليات الحقيقية إذا كانت التجريدات المألوفة كالإنسان ، والمنزل ، والكتاب . الخ ليست كليات حقيقية كان الجواب هو أن مقولات المنطق ، وكذلك الأفكار الشاملة التي اشتمل عليها فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح هي أمثلة لهذه الكليات الحقيقية . ومن ثمّ فان الكلي « الوجود » هو كلي حقيق لأنه يخرج من داخله الجزئي الخاص به وهو « العلوم » ، ويصبح عينياً في « الصيرورة » .

٣٢٠ — في استطاعتنا الآن أن ندرك أن الفكرة الشاملة هي العصب الحق وهي السر ، وهي الحياة السارية في المنطق كله . كما أننا نستطيع الآن أن نفهم معنى العبارة التي ذكرها هيجل في بداية دائرة الوجود وهي « الوجود هو الفكرة الشاملة ضمناً »(١) . فلقد كنا في الواقع ندرس الفكرة الشاملة طوال دراستنا للمنطق حتى منذ أول خطوة في دائرة الوجود ؛ ولكن الفكرة الشاملة هناك كانت مختبئة وقد ظهرت الآن إلى « النور » بوصفها الحقيقة الداخلية لعملية السير كلها الآن فقط وصلنا إلى الفكرة الشاملة بوصفها فكرة شاملة بعد أن كانت فكرة شاملة بوصفها وجوداً تارة و بوصفها ماهية تارة أخرى أعني بعد اختفائها وراء

(١) ولاس — المنطق فقرة رقم ٨٤ .

صور أخرى شتى غير صورها الخاصة ، لقد كانت فيما سبق ضمنية وأصبحت الآن صريحة علنية .

فى كل مثلث من مثلثات المنطق نجد أن أول مقولة هى الكلية ، والمقولة الثانية هى الجزئى ، والثالثة هى الشخصى أو الفردى فالوجود هو الكلى ، وهذا الكلى متحول إلى عنصر سالب أو تعين أو اختلاف أعنى إلى عدم ! وهذا هو الجزئى لكن الكلى ، أو الوجود ما دام قد تعين بالجزئية أو الاختلاف على هذا النحو فانه يصبح فرداً هو الصيرورة وتلك هى العملية ذاتها التى نجدها طوال سير المنطق . كما نجدها فى تقسيم المذهب نفسه فالفكرة المنطقية بصفة عامة هى الكلى ، والطبيعة هى الجزئى أو هى دائرة الاختلاف أما الشخصى أو الفردى فهو الروح العينى .

٣٢١ — وأخيراً لابد أن يكون قد اتضح الآن . لماذا تسمى هذه الدائرة من المنطق باسم الفكرة الشاملة الذاتية أو باسم الذاتية . فما تدرسه هو بالضرورة الفكر ، أعنى التصورات، والأحكام، والأقيسة . وينظر إلى الكون الآن على أنه ذاتية أو فكر . ويذهب هيجل إلى أن الذات هى الفكرة الشاملة ، والعكس أن الفكرة الشاملة هى الذات . وأبسط طريقة نفهم بها هذا القول هو أن نعود إلى كانط : فقد حلل كانط الوعى وشطره نصفين : المادة المعطاة ، والصورة . والنصف الأخير هو المقولات ، والزمان ، والمكان . وهذه كلها خاصة بالأنا أو الذات ، أو هى الذات نفسها . أما المضمون المادة فهو يأتى من الخارج ، وهو بما هو كذلك ليس الذات . إذا تساءلنا لآن ما المقصود بالذات (أو الأنا) فى ذاتها بمعزل عن هذا المضمون الجزئى أو ذاك الذى يتصادف وجوده فى لحظة من اللحظات لكان الجواب هو أن الذات (أو الأنا) هى الفكر الخالص. أعنى أن الذات عند كانط هى المقولات الإثنى عشرة أما عند هيجل فهى الفكرة

الشاملة التي تمثل جملة أو مجموع المقولات كلها وهي السر الداخلي لهذه المقولات. لقد كانت الذات أو الأنا عند كانط ذات مجردة أو هي كلي مجرد أو هوية خالصة متحدة مع نفسها ، ومن ثم ظل السؤال : كيف ولماذا تميز المقولات نفسها إلى إثنتي عشرة مقولة — يمثل مشكلة بغير حل . أما عند هيجل فقد وجد الحل لهذه المشكلة فالذات بوصفها الفكرة الشاملة هي كلي عيني يقسم نفسه إلى الجزئية لكنه يظل مع ذلك كلياً ؛ وبما أنها عينية فهي تشمل جميع المقولات وهي نفسها كل المقولات .

القسم الثانى

الحكم The Judgement

٢٢٢ – يضع المنطق الصورى نظريته فى الحدود ويصنفها – وهى النظارية التى تقابل عند هيجل الفكرة الشاملة بوصفها فكرة شاملة . وهو بذلك يقرر ، بغير مبرر وبلا معنى ، أن هناك أحكاماً إلى جانب الأفكار الشاملة أو التصورات ثم تراه يبدأ فى ترتيب أو تصنيف هذه الأحكام بنفس الطريقة التعسفية ، وأخيراً يدرس الصور المختلفة للحكم بوصفها مجرد وقائع توجد على ما هو عليه دون أن يقدم مبرراً لذلك . وبعد أن يفرغ من نظريته فى الأحكام تراه يبدأ بنفس الطريقة التجريبية فيقرر أن هناك أقيسة ، وأن أنواع الأقيسة هى كيت وكيت .

أما طريقة السير عند هيجل فهى مختلفة عن ذلك أتم الإختلاف فلم يقدم لنا هيجل فى دائرة الوجود أو دائرة الماهية ، كما فعل كانط ، مجرد قائمة للمقولات لا معقولة جمعها بطريقة تجريبية ثم رتبها فى أى نظام ، لكنه استنبط المقولات ، كل واحدة من الأخرى ، استنباطاً نسقياً . وهو بنفس الطريقة يستنبط الحكم من الفكرة الشاملة ، والقياس من الحكم ، أما الأنواع المختلفة من الحكم والقياس فسوف تستنبط كلها فى مكانها المناسب بوصفها مراحل عليا للتطور الذاتى للفكرة .

٣٢٣ – وعلى ذلك فالفكرة الشاملة تنتقل بالضرورة إلى الحكم ، وعلينا

الآن أن نعرض لهذا الانتقال المطلق . لقد ظهر الحكم من لحظة الفردية ، لأن الفردى بوصفه عودة الفكرة الشاملة إلى نفسها فهو عبارة عن سلب للسلب أو هو سلب مطلق . ومن هنا تندمج التميزات بين الكلى والجزئى وتختفى فى الفردى وهكذا يصبح مباشرة . وإذا وصفناه بأنه مباشرة فإننا نصفه بأنه وجود مستقل لأن المباشرة هى نفسها الاستقلال (قارن فقرات ٢٣٨ — ٢٣٨) . والفردى هو فى الوقت ذاته عبارة عن شمول Totality لأنه يشمل الكلى والجزئى فى جوفه . إنه شمول الفكرة الشاملة أو مجموعها ، وهو لذلك كل مستقل مغلق على ذاته . لكن الجزئى والكلى يمثل كل منهما شمولاً أيضاً لأن كلا منهما متحد مع الفردى فى هوية واحدة . فكل منهما ، إذن ، شمول أو كل مستقل مباشر وهكذا تنقسم الوحدة الاصلية للفكرة الشاملة إلى هذه الشمولات الثلاثة Totalities الذى يستقل كل منها عن الآخرين . وعامل الاستقلال هو الذى يؤدى إلى هذا الانفصال . وعلى هذا النحو نجد أن لحظات الفكرة الشاملة التى كانت فيما سبق متحدة اتحاداً مطلقاً قد انفصلت الآن وأصبحت كل واحدة مستقلة عن الأخرى. وهذا التمايز أو هذا الانفصال لوحدة الفكرة الشاملة إلى شمولات مستقلة هو الحكم(١) . وينبغى علينا أن نلاحظ أن التمايز والانفصال لا يدخل إلى الفكرة الشاملة عن طريقنا نحن ، وإنما الفكرة بنشاطها الذاتى تمايز نفسها وهى بفعلها الخاص تصبح حكماً ، وهذا هو الطابع الأصيل للاستنباط المطلق كما سبق أن لاحظنا .

وهذه الحقيقة موجودة فى كلمة الحكم الألمانية Urtheil فالاشتقاق اللغوى لهذه الكلمة يعنى التقسيم أو الانقسام الأصيل أو الانفصال والتمايز لاتحاد سابق .

---

(١) قارن فقرة ٢٣٩ من هذا الكتاب .

٣٢٤ — ما قد كان ضمنياً فى الفكرة الشاملة قد أصبح الآن واضحاً صريحاً فى الحكم . فلقد سبق أن رأينا أن الفكرة الشاملة تتألف من ثلاثة عوامل متميزة ومتحدة فى وقت واحد . وعامل الوحدة والاتحاد لا يستبعد . فكل حكم يقرر فى وقت واحد الاختلاف والهوية لعوامل الفكرة الشاملة . ومن ثم ففى قضية مثل « هذه الوردة حمراء » نجد أن « هذه الوردة » عبارة عن فرد بينما نجد حمراء هى الكلى ، وإذن فالمضمون الحقيقى للقضية باستثناء المـــادة التجريبية هو :

الفردى هو الكلى

فلدينا هنا أولا وقبل كل شىء انفصال الفردى والكلى واختلافهما . فهما الطرفان النهائيان للحكم وقد وضعا على أنهما مختلفان الواحدة عن الآخر . فالموضوع مختلف عن المحمول ؛ وإلا أعنى إذا لم يكن ثمة اختلاف فلن يكون لدينا سوى قضية تعبر عن مبدأ الهوية مثل « الوردة هى الوردة » . وإذا كنا نجد الاختلاف واضحا على هذا النحو فاننا نجد أيضا أن الرابطة المنطقية Copula تعبر عن الهوية . فالحكم يقرر أن الموضوع هو المحمول . وسوف نلتقى بعد قليل بأنواع أخرى من الحكم تقرر حقائق « الجزئى هو الكلى » ، و « الفردى هو الجزئى . وعلى هذا النحو نجد أن ما كان ضمنياً فى الفكرة وهو اختلاف وهوية عواملها قد أصبح الآن صريحاً فى مراتب عليا من الحكم .

٣٢٥ — تبدو المرحلة التى وصلنا إليها الآن فرصة مناسبة لكى نوضح مشكلة ربما حيرت القارىء المبتدىء لهيجل . فلقد سبق أن رأينا أن مقولات المنطق كلها يمكن أن تنطبق لا على هذا الواقع الجزئى أو ذاك فحسب بل على الواقع كله (فقرة ١٦٩) ومن هنا فقد يظن ظان أن مقولات الفكرة الشاملة الذاتية لا تنطبق على كل شىء وإنما تنطبق على الوعى وحده أو على الفكر الذاتى إذ أن

الفكرة والحكم والقياس ، كانهم بالمعنى المألوف ، صور للفكر الذاتي فحسب. غير أن ذلك فهم خاطيء لهيجل لأن مقولات الفكرة الشاملة ، كغيرها من مقولات المنطق ، ، شاملة فى مجالها . ومن هنا يقول هيجل صراحة : « كل شيء عبارة عن حكم »(١) . وسوف يقول فما بعد « كل شيء عبارة عن فكرة شاملة لأن كل ماهو موجود عبارة عن شيء مفرد أو فردى ، وطبيعة الفردى هى أنه مركب الكلى والجزئى . » هذا الكتاب الذى أمامى » هو فرد أو كتاب فردى ولكنه كلى لأنه عضو فى فئة « الكتاب » ، وهو جزئى لأنه « أمامى هنا» وحين توضع عوامل وجوده على نحو صريح بوصفها متحدة ومنفصلة كما هى الحال حين نقول « ما أمامى هو كتاب» فذلك هو الحكم . ونفس هذه الملاحظات تنطبق أيضا على القياس على نحو ما سنرى بعد .

لقد كان القول بأن كل شيء هو الفكرة الشاملة متضمناً فى فلسفة أرسطو حيث نجده يذهب إلى أن كل ما هو موجود عبارة عن فرد أو شيء مفرد يتركب من مادة وصورة ، والمادة هى الجزئى والصورة هى الكلى .

لكننا قد نوافق على أن مقولات الفكرة الشاملة تنطبق على الفكر وحده لا على الأشياء ، غير أننا لابد أن نضيف فى هذه الحالة أن نظرية الفكرة الشاملة نفسها تعنى أن الكون لم يعد ينظر إليه على أنه مجموعة من الاشياء . فقد تجاوزنا مرحلة العلم بمقولاته عن الشيء ، والقوة ، والمادة .. الخ وأصبح ينظر إلى الوجود الفعلى كله الآن على أنه ، بالضرورة ، فكر ولا شيء سوى الفكر . وتلك هى الزاوية الأساسية التى تنظر منها الفكرة الشاملة بوصفها وجهة نظر الفلسفة لا العلم . وكل

---

(١) ولاس ، المنطق فقرة ١٦٧ .

(٢) نفس المرجع فقرة ١٨١ .

مقولة تقدم لنا تعريفاً للعالم وللمطلق فى آن واحد ، والتعريفات التى تقدمها الفكرة الشاملة هى أن العالم فكر ، وأن المطلق ذات . ومن هنا كانت صور الفكر ، والفكرة الشاملة ، والحكم والقياس هى بالضرورة صـــور الواقع والمطلق ذاته .

٣٢٦ — ويطور الحكم نفسه فى أربع مراحل عليا هى : حكم الكيف ،(٢) حكم الانعكاس (٣) حكم الضرورة (٤) حكم الفكرة الشاملة . (وسوف نلاحظ أن هيجل قد تخلى هنا عن التقسيم الثلاثى المعتاد) .

التقسيم الفرعى الاول

حكم الكيف

٣٢٧ — انشطرت عوامل الفكرة الشاملة فى الحكم فأصبح كل منها الآن مستقلاً ومحايداً للآخر ! وهكذا نجد أن الحكم هو انتقال الفكرة الشاملة إلى الآخرية ؛ وهى فى القياس تعود إلى نفسها وتجتمع العوامل مرة أخرى فى هوية مطلقة . ومن ثم فإن الأنواع المختلفة من الحكم تؤلف طوراً لحركة تدريجية تبدأ من الاستقلال الكامل لعوامل الفكرة الشاملة إلى العودة إلى هويتها الذاتية التى نصل إليها فى النهاية فى القياس . ومن هنا كانت أول صورة للحكم هى تلك الصورة التى نجد فيها عامل الفردية والكلية أو الموضوع والمحمول مستقلين غير مرتبطين وكل عامل منها محايد للآخر . وهذا القول فيه يعنى أننا نبدأ بالحكم المباشر ، وهذا هو حكم الكيف وهو أولا :

(١) حكم الاثبات

٣٢٨ — والصورة العامة لهذا الحكم هى :

« الفردى هو الكلى » . وكل حد من هذين الحدين مباشر ، فالفردى مباشر

فهو موضوع فرد مثل « الوردة » . والكلى مباشر ، وهو الكلى الذى ليس متوسطاً أو الذى يحتوى فى جوفه على الجزئى والفردى ولكنه الكلى المجرد ، ولأنه كلى مجرد معزول لا يرتبط ارتباطاً حقيقياً بالموضوع فهو يمثل خاصية أو سمة معزولة أو كيفا للموضوع . ونحن فى هذه الحالة نصل إلى حكم مثل « الوردة حمراء » - فالاحمرار ليس ضروريا للوردة ولا يعبر عن ارتباط ذاتى بالوردة ، وانما هو خاصية عارضة فقط لصقت بالوردة صدفة واتفاقاً ولازمتها ، فليس ثمة ضرورة تحتم أن تكون الوردة حمراء . فليس هناك ارتباط منطقى ضرورى بين فكرة الإحمرار وفكرة الوردة ، وهكذا تظهر إلى النور مباشرة مثل هذا اللون من الحكم ما دامت لا توجد علاقة حقيقية بين الموضوع والمحمول . وهذا هو حكم الاثبات .

(ب) حكم السلب

٣٢٩ — حكم الإثبات كان يقرر أن الفردى هو الكلى . ولكن مادمنا قد أثبتنا أنهما لا يرتبطان على الاطلاق أو أنهما لا يرتبطان إلا بعلاقة التلازم الخارجى ، وما داما منعزلين ومنفصلين على هذا النحو فان إثبات هويتهما - وهذا مايهدف إليه أساساً حكم الإثبات - يصبح باطلا ، وعلى هذا تكون الحقيقة بالأحرى هى أن :

الفردى ليس هو الكلى

كقولنا ان « الوردة ليست حمراء » وهذا هو حكم السلب .

وينبغى ألا نأخذ تعبير « ليس كليا » أو ليست حمراء هنا بالمعنى العقيم الفارغ الملىء بالمتناقضات المنطقية كما هى الحال فى قولنا العقل ليس أحمر ، وانما يجب أن يكون معناها « ليست حمراء وإنما لها لون آخر . وهذا يعطينا الحكم التالى «الوردة لها لون ما» وهو حكم يرادف هذه الصورة:

الفردي هو الجزئي

والضرورة التي تضطرنا إلى أن نأخذ تعبير « ليس كلياً » بهذا المعنى هي أننا لسنا الآن في دائرة الأسماء الفارغة وإنما في دائرة الفكرة الشاملة العينية ، فإذا لم يكن الفردي هو الكلي فلا يمكن أن يكون « ليس هو الكلي » بالمعنى الفارغ المتناقض لأن ذلك سوف يضعه خارج دائرة الفكرة الشاملة كلها . ومن ثم فاذا لم يكن هو الكلي فلا بد أن يكون هو العامل الآخر من عوامل الفكرة الشاملة وهو الجزئي .

وعلى ذلك فالحكم السلبي هو كذلك إيجابي سواء بسواء أو هو يمكن التعبير عنه في صورة إيجابية وهي : الفردي هو الجزئي .

ح — الحكم اللامتناهي

٢٣٠ — لأن الحكم السلبي هو كذلك حكم إيجابي فهو بالتالي باطل تماما مثل الحكم الإيجابي ولنفس السبب . ولقد ذكرنا الآن أن الفردي هو الجزئي . ولكن هاتين النهايتين لا يرتبطان رغم أننا قررنا أنهما يتحدان في هوية واحدة ، فلا يقال الآن إن « الوردة حمراء » وإنما يقال أن « للوردة لوناً ولكن لونها هو مجرد كيف طارىء عرضي للوردة كاحمرارها سواء بسواء . فنحن الآن لا نفعل سوى أن ننسب إلى الوردة الدائرة العامة للون فحسب دون أن نحدد لوناً فردياً . ولكن ذلك لا يؤثر في حيادية الموضوع والمحمول .

لقد قرر الحكم الإيجابي كيفاً فردياً (كالإحمرار) للموضوع . ولكن الحكم السلبي نفى هذا الكيف الفردي وإن ظل يسمح بأن تحمل الدائرة العامة

التي يتدرج تحتها هذا الكيف (وهي اللون) على الموضوع . ولكن ما دام الحكم السلبي يصبح زائماً كالحكم الإيجابي سواء سواء ؛ فان ما يبقى لدينا الآن بوضح حقيقة مرجحة هو أن دائرة عامة معينة أو كلياً معينا قد استبعد تماما بالنسبة للموضوع . وسوف يظل الموضوع ، كما كان شيئا فرديا ، في حين يكون المحمول شيئاً كلياً لا يرتبط على الإطلاق بالموضوع وهذا هو الحكم اللامتناهي مثل « العقل ليس فيلا » و « الأسد ليس مائدة » و « العقل ليس أحمر » .

٣٣ — والحكم اللامتناهي هو آخر صورة من صور حكم الكيف . لكن قبل أن ننتقل إلى الدائرة الثانية للحكم ، قد يكون من المفيد أن نوضح بأمثلة هيجل الخاصة ما سبق أن ذكرناه من أن الحكم لا ينطبق على الفكر الذاتي فحسب ولكنه ينطبق كذلك على الواقع كله بحيث نجد أن «كل شيء عبارة عن حكم» . إن الحكم السلبي والحكم اللامتناهي لا يختلفان إلا في نقطة واحدة هي أن الأول ينكر كيفاً جزئياً للموضوع فحسب بينما يسلم بالدائرة العامة التي يندرج تحتها هذا الكيف ؛ في حين أن الحكم اللامتناهي ينكر حتى هذه الدائرة العامة . فالجريمة فيما يرى هيجل ، حكم لامتناه ، في حين أن قضية سلوك معين في القضايا المدنية تعبر عن حكم سلبي . وهكذا نجد أن الطرف الثاني أو المتظلم في النزاع المدني على ملكية قطعة من الأرض لا ينكر قانون الملكية بصفة عامة ، ولكنه ، على العكس يؤكد هذا القانون ويستند إليه في إقامة دعواه ، وإنما ينكر فحسب الحق الجزئي للمدعى عليه . في حين أن اللص من ناحية أخرى ينكر قانون الملكية تماما ومن هنا فان فعله يعبر عن حكم لامتناه(١) . وبالمثل نجد أن المرض عبارة

---

(١) قارن أيضا فيما بعد فقرة ٥٤٨ .

عن حكم سلبي في حين أن الموت حكم لا متناه ، لأننا ، في حالة المرض ، نجد أن هذه الوظيفة أو تلك من وظائف الحياة قد تعطلت أو سلبت . أما في الموت فنحن نقول عادة أن الجسد والروح ، أو الموضوع والمحمول ، قد انفصلا تماما[1].

التقسيم الفرعي الثاني
حكم الإنعكاس

٢٣٢ — يوحي الحكم اللامتناهي الآن بأنه يعبر عن الحقيقة ، لكن الواقع أنه ليس حكما على الإطلاق ، دع عنك أن يكون حكما صادقا . إنه مجرد مجموعة من الكلمات التي لا معنى لها ، ويبدو ذلك من الناحية التجريبية في قولنا مثلا : « العقل ليس فيلا » ، فهو قول سخيف تماما ولا معنى له على الإطلاق . والقول بأن اللامتناهي ليس حكما على الإطلاق يكون أكثر وضوحا لو أننا تأملناه من الناحية التجريدية بوصفه فكراً خالصا لأنه لا يعبر إلا عن تضاد كامل بين الموضوع والمحمول أو بين الفردي والكلي ، فالموضوع ليست له الآن أية علاقة ، مهما يكن نوعها ، بالمحمول ، وبما أن المحمول قد تحطم على هذا النحو فقد تحرر بدوره من الموضوع بحيث يترك الموضوع يقف وحيداً معزولا ؛ مجرد فردي يرتبط بذاته ، ويحذف الآخر من ذاته تماما غير أن الحكم لابد أن يقرر شيئا من العلاقة بين الموضوع والمحمول . وبما أنه ليس ثمة علاقة على الإطلاق ، فإن ذلك حكم بأنه ليس هناك حكم .

وهذا التناقض الذاتي للحكم اللامتناهي يضطرنا إلى مواصلة السير نحو دائرة جديدة . فما دام الموضوع الآن عبارة عن فرد معزول فان ما يحذفه ، أعني المحمول ،

---

(١) ولاس — المنطق فقرة ١٧٣ إضافة .

هو شيء آخر غيره تماما . لكن حتى الحذف نفسه هو أولا وقبل كل شيء دلالة . وهكذا نصل إلى فكرة حكم يعبر فيه المحمول عن دلالة بالموضوع الذى هو آخر بالنسبة له . وما دامت هذه الآخرية لم تتحدد بأى آخر جزئى فهى لا يمكن أن تكون سوى الآخرية بصفة عامة ، أعنى عالم الأشياء الأخرى : وهذا هو حكم الانعكاس ، وبدلا من أن يكون محموله كيفاً معزولا كالأحمر مثلا أو الحار ، أو ما يشم . . الخ فسوف يكون صفة مثل « مفيد » « خطر » صحى . . الخ وتعبر مثل هذه المحمولات عن علاقة الموضوع بالأشياء الأخرى أو بالعالم بصفة عامة . فلو قلنا مثلا « هذا المنزل نافع » فإن ذلك يعبر عن علاقة المنزل بالحاجات البشرية . ويصدق نفس هذا القول على قضايا مثل : « هذا الجسم ثقيل » وهى تعنى أن له علاقة جاذبية بالأرض . ولما كانت مثل الأحكام تعبر عن النسبية ، والارتباط بالأشياء الأخرى ، والتوسط ، بدلا من مباشرة حكم الكيف فإنها تقابل دائرة الماهية وتسمى أحكام الانعكاس .

(ا) الحكم الفردى Singular Jud.

٣٣٣ — كان موضوع الحكم الكيفى هو الفرد ، وفى انتقالنا إلى أحكام الانعكاس نجد أن المحمول هو وحده الذى تغير ومن هنا يظل الموضوع كما هو دون تغير . فالمحمول الآن يعبر عن النسبية . ويعطينا ذلك : الحكم الفردى الذى يستخدم محمولات مثل « نافع » ويطبقها على فرد واحد مثل « هذا المنزل نافع » . وعلى هذا النحو تتخذ هذه القضية صورة : « الفردى هو الكلى » .

(ب) الحكم الجزئى Particular Jud.

٣٣٤ — الحكم الفردى حكم كاذب لنفس السبب الذى من أجله كان الحكم الإيجابى حكماً كاذباً . ففى الحالتين نجد أن الفردى هو الكلى . لكن

صفات مثل « نافع » و « ثقيل » وما شابه ذلك تمثل كيفيات عارضة تماما للشيء مثل الإحمرار والحلاوة فليس ثمة ارتباط ضروري بين الموضوع والمحمول. فاذا أردنا أن نبلغ الحقيقة فلابد للمحمول أن يقرر الطبيعة الجوهرية الداخلية للموضوع بحيث تكون العلاقة بين الاثنين باطنية وضرورية ، وسيكون الموضوع في هذه الحالة فردياً ، وسيكون المحمول نفس الشيء أعني الطبيعة الداخلية للشيء وعلى نحو ما يعبر عنها على أنها كلي ، وسوف يتحد الحدان إتحاداً حقيقياً على نحو ما يفترض الحكم أنه يفعل . لكن في حالتنا الراهنة نجد أن ما يقرره الحكم غير صحيح ؛ « فالنفع » و « الثقل » ليسا طبيعة جوهرية للشيء أكثر من الاحمرار ، ومن ثم ليس صحيحاً في هذه المرحلة أن الفردي هو الكلي ، وإنما الحقيقة هي بالأحرى أن الفردي ليس هو الكلي . فما هو الكلي ، إذن ، ان لم يكن الفردي ؟ لابد أن يكون هو الجزئي . وهذا يؤدي بنا إلى أن :

الجزئي هو الكلي

مثل « بعض المنازل نافعة » وهذا هو الحكم الجزئي .

٣٣٥ — لابد أن نلاحظ أننا في الوقت الذي نجد فيه أول صورة من صور الحكم الكيفي كاذبة رأن هذا السلب يلحق بالمحمول ، فإننا نجد الآن أن السلب يلحق بالموضوع . فحين ظهر ، في الأحكام الكيفية ، أن الفردي ليس هو الكلي استنبطنا الحكم بأن الفردي هو الجزئي (قارن فقرة ٣٢٩) . ونحن الآن ، على نفس الأساس ، نستنبط الحكم بأن الجزئي هو الكلي . ولقد استنتجنا فيما سبق من الحكم بأن « الوردة ليست حمراء » الحكم بأن « الوردة لونا آخر » لكنا الآن نستنبط من الحكم بأن « المنزل ليس نافعاً » الحكم بأنه « ليس هذا المنزل ولكن بعض المنازل الأخرى هي النافعة » . ولقد غيّر السلب في الحكم السلبي

محمول القضية من الكلى إلى ما ليس كليا أعنى إلى الجزئى . أما السلب هنا فهو يغير الموضوع من الفردى إلى ما ليس فرديا أعنى إلى الجزئى .

٣٣٦ — ولما كنت عاجزاً عن فهم المبرر لطريقة هيجل التعسفية الواضحة هنا فقد سقتها فى عباراته . وهو يقول فى المنطق الكبير : « ما دام حكم الانعكاس ليس حكماً إيجابيا مثبتاً فحسب ، فان السلب لا يلحق مباشرة بالمحمول الذى ليس تلازما وإنما هو صفة داخلية ذاتية للشىء . وعوضا عن ذلك يلحق التغير والتعين بالموضوع »(١) . وهو يقول فى الموسوعة : « إن قولك هذا النبات مفيد للصحة ، لا يتضمن فحسب أن هذا النبات المعين نافع للصحة ، وإنما يتضمن كذلك أن أنواعا أخرى متعددة من النبات مفيدة للصحة كذلك : وعلى هذا النحو يكون لدينا الحكم الجزئى (بعض النبات مفيد للصحة .. الخ) . . »(٢) .

٣٣٧ — ويرى دكتور مكتجارت(٣) أن السبب الذى جعل هيجل ينظر الان إلى التغير على أنه يلحق بالموضوع لا بالمحمول هو ما يأتى : لقد وجدنا فى الحكم الكيفى أنه يصبح كاذبا على الرغم من أنه يقرر أن الفردى هو الكلى . ونحن ، من ثم ، قد غيّرنا المحمول لنا دون أن نجعله مناسبا للموضوع . ولقد وجدنا الآن أن ذلك بغير جدوى لأن ذلك لم يسلمنا إلى الحدود المقابلة التى ننشدها ، ومن هنا فإننا الآن فى حكم الانعكاس نحاول تجربة تغيير الموضوع لنجعله مناسبا للمحمول . لكن الاعتراض على مثل هذا التفسير الذى يقول به مكتجارت هو أن الجدل ليس تقدما نقوم به نحن عن طريق إجراء التجارب

---

(١) مكرن ص ٢٠٧

(٢) ولاس : المنطق فقرة ١٥٥ إضافة .

(٣) شرح على منطق هيجل فقرة ١٩٨ .

وينبغي ألا يكون كذلك . فلا شك أن التناقض الذاتى فى مقولة ما هو الذى يضطرنا إلى الانتقال إلى مقولة أخرى يحل فيها التناقض . لكن ينبغي ألا توجد المقوله الجديدة بفضل صياغتنا الذاتية لمقولة يتصادف أنها تحل التناقض بحيث نكون نحن الذين أتينا بها ، فى هذه الحالة ، لتحل الإشكال . بل لابد للمقولة القديمة أن تُخرج من جوفها المقولة الجديدة ، وهذه النقطة الأخيرة هى موضع الصعوبة هنا . أما تفسير دكتور متجارت فقد يعبر عن موقف هيجل تعبيراً سليما ولو صح ذلك فان هيجل لا يكون قد قدم لنا استنباطا حقيقيا أصيلا

(ح) الحكم الكلى

٣٢٨ — الحكم الجزئى حكم سلبى بقدر ما هو حكم إيجابى . فالحكم بأن « بعض الناس سعداء » يتضمن فى الوقت نفسه أن بعض الناس ليسوا سعداء .(١) ومن ثم فهذه القضية لا تعطينا أية معلومات عن الفرد ، لأن أى إنسان فرد يمكن أن يندرج فى فئة بعض الناس السعداء ، أو فى فئة بعض الناس غير السعداء . والمشكلة هنا الآن هى أن نجعل الفردى يناسب الكلى ؛ لأن الفردى لا يناسب الكلى كما هى الحال فى الحكم الفردى، ولذلك فإننا نرفعه إلى مرتبة الجزئى. ولما كان قد اتضح الآن أن اتساع الفردى وامتداده نحو الجزئى لم ينجح فى حل المشكلة ، فإننا لابد ، مرة أخرى، أن نمد الجزئى نحو الكلى . وهذا يعطينا الحكم الكلى :

« كل الناس فانون ، غير سعداء ، غير معصومين من الخطأ . . الخ » .

---

(١) فى كتب المنطق التقليدية جدال حول ما إذا كانت كلمة « بعض » سوف تؤخذ لتعنى « بعضا » فقط كما يستخدمها هيجل هنا أم لا . ومعظم الكتاب يخالف هيجل فى هذا الصدد .

التقسيم الفرعي الثالث
حكم الضرورة

٣٣٩ — يوصف موضوع الحكم الآن بالكلية أو الشمول . وهذا الشمول يظهر أولا : على أنه ذاتي فحسب ، بمعنى أننا نحن الذين نجمع كل أفراد الفئة الواحدة معاً ونطلق عليه لفظة « كل » ، ولكن ثانياً . هذا الشمول هو في الحقيقة موضوعي لأنه يكون جنساً Genus ، وهو بذلك يمثل الطبيعة الجوهرية والأساس النهائي الأفراد الذي لا يكون لهؤلاء الأفراد وجود بدونه ؛ فكل الناس ، فيما يبدو ، يتسمون بسمة لا توجد في الحيوانات وهي وجود حلمات الأذن ear—Lobes عندهم[1] . ولكن حيازة زيد أو عمر لحلمات الأذن هو مجرد عرض لا يرتبط بخصائصهما الجوهرية ، فحتى إذا ما فقدا حلمات الأذن فسوف يظلان على ما هما عليه أعني بشراً . أما الشمول الذي تتضمنه القضية التي تقول « كل إنسان . . » فهو شمول مختلف تماماً ؛ فلا يستطيع زيد أو عمر أن يكون تقيا ، أو موسيقياً ، أو عاقلا أو شجاعاً . . الخ ما لم يكن إنساناً أولا . ومن ثم فكونه إنسانا يشكل الطبيعة الداخلية الجوهرية لكل منهما ، فهذا الشمول ليس شيئا خارجيا يلحق بهما من الناحية الذاتية ، ولكنه على العكس يعبر عن موضوعيتهما الجوهرية . إنه ما بهما يكونان . وتشير اللغة إلى هذا الانتقال من

---

(١) هذا المثل التوضيحي ، كما علمت ، غير صحيح . فالقردة العليا التي تشبه الإنسان لها « حلمات إذن » ، وإن كانت حلمة الإذن لا تبلغ تطورها النهائي وحجمها الأخير إلا في الموجود البشري ، ويحتمل أن يكون ذلك هو ما يقصده هيجل . وعلى أية حال فان عدم صحة المثل الذي يضربه هيجل لا يؤثر ، بالطبع ، في سلامة البرهان .

الذاتية إلى الموضوعية حين تقول : «الإنسان» بدلا من قولنا «كل الناس» ـ فنقول الإنسان فان ، وغير معصوم من الخطأ . . الخ .

هذا هو حكم الضرورة . ولقد سبق أن رأينا فى الحكم الكيفى ، وحتى فى حكم الإنعكاس ، أن المحمول كان يرتبط بالموضوع بغير رابطة ضرورية . وإنما بطريقة عرضية حادثة فحسب . فقد تكون القضية «الوردة حمراء» واقعة Fact ولكن المرد لا يستطيع أن يجد لذلك سبباً جوهرياً . فى حين أن الوردة لابد أن تكون نباتاً ، لأنها ان لم تكن كذلك لما كانت وردة صحيح أنه من الممكن أن تكون وردة دون أن تكون حمراء ، لكنها لا يمكن أن تكون وردة دون أن تكون نباتاً . فكون الوردة حمراء ليس إلا مجرد خاصية عرضية ، أما كونها نباتاً فذلك هو طبيعتها الجوهرية . فنحن هنا نتقدم خطوة كبيرة فى تطوير الحكم . فكل أنواع الحكم تقرر هوية الموضوع والمحمول واتحادهما ، ولكن هذا التقرير كان كاذباً فى أول لون صادفناه من ألوان الحكم . فقد كانت عوامل الفكرة الشاملة ، فى الحكم الكيفى ، منفصلة لا تؤثر الواحدة فى الأخرى ، فلم يكن بين الوردة والاحمرار علاقة حقيقية ، دع عنك أن يكون بينهما هوية . ومن هنا كان هذا اللون من ألوان الحكم كاذباً لأنه يقرر وجود علاقة بين الموضوع والمحمول حيث لا توجد بينهما علاقة فى حقيقة الأمر . أما الآن ، فى حكم الضرورة ، فقد أصبح الموضوع والمحمول مرتبطان بعلاقة ضرورية . لقد كانت الوردة واحمرارها لا يؤثر كل منهما فى الآخر ، ولكن الوردة والنبات يرتبطان بالضروره وليسا فى حياد على الإطلاق .

٣٤٠ ـ وأول صورة لحكم الضرورة هى :

(ا) الحكم الحملى

يقرر الحكم الحملى ، ببساطة ، الرابطة الضرورية بين النوع والجنس مثل « الوردة نبات » .

(ب) الحكم الشرطى المتصل

٣٤١ — لما كانت العلاقة بين الموضوع والمحمول هى الآن رابطة الضرورة فان الأخير لهذا السبب ، يعتمد على الأول . ومن هنا فان الحكم يمكن أن يوضع الآن فى هذه الصيغة . إذا كانت هناك وردة ، فهناك نبات — أو بصيغة عامة : «إذا وجد ا ، وجد ب » . وهذا هو الحكم الشرطى المتصل .

(ح) الحكم الشرطى المنفصل

٣٤٢ — ان مايعبر عنه الحكم الشرطى فى الحقيقة هو أن وجود الجنس Genus يعتمد على وجود النوع Species . فاذا كانت هناك وردة فهناك نبات؛ أو بعبارة أخرى لايكون للجنس وجود منفصل عن نوعه . فالكلى لا يوجد إلا فى الجزئى : فالنباتات ليست شيئاً مختلفاً عن الورد ، والسوسن ، وزهر الربيع .. الخ فشىء واحد هو نفسه يؤخذ مرة فى شموله (الجنس) وتارة أخرى فى جزئيته (النوع) . ويكشف لنا ذلك عن النقص الجوهرى للحكم الشرطى المتصل الذى يقرر اعتماد الجنس على نوع واحد فقط من أنواعه بدلا من اعتماده على جميع الأنواع . « إذا وجدت الوردة ، وجد النبات » . لكن من الصواب أيضاً أن نقول انه « إذا وجد السوسن ، وجد النبات » أى أن وجود النبات لا يعتمد على وجود نوع واحد ، كالورد ، بل على وجود كل الأنواع .

ومعرفة هذا النقص تعطينا فى الحال الحكم الشرطى المنفصل الذى يقرر أن الجنس هو نفسه مجموع أنواعه . فالنبات ورد ، وسوسن ، واقحوان .. الخ

أو . النبــات إما أن يـكون ورداً ، أو سوسناً ، أو ... الخ . ا إما أن تـكون ب أو حـ أو د .

وعلينا أن نلاحظ بصفة خاصة هنا أن هوية الموضوع والمحمول ، والتى تقررها جميع الاحكام ، هى هنا صادقة لأول مرة فى الحـكم الشرطى المنفصل فالموضوع هو الجنس ، والمحمول هو مجموع أنواعه . لـكن الجنس هو نفسه مجموع أنواعه ، فالشيء نفسه يوضع مرتين : مرة فى كليته فى الموضوع ، ومرة أخرى فى جزئيته فى المحمول .

التقسيم الفرعى الرابع

حـكم الفـكرة

٣٤٣ — لما كان الموضوع المحمول الآن متحدين مع اختلافهما ، فاننا نجد أمامنا مرة أخرى الوحدة الأصلية فى الاختلاف ، أو الاختلاف فى الوحدة — وباختصار نجد أمامنا الفـكرة الشاملة . فعوامل الفـكرة الشاملة التى سبق أن انشطرت قد عادت الآن إلى الهوية الذاتية .

غير أن الحـكم الشرطى المنفصل ، رغم أنه يظهر هوية الـكلى والجزئى ، (أو الجنس والنوع) فإنه يعاب عليه أنه يترك الفردى بغـير نصيب . لقد بين لنا أن الـكلى لايوجد إلا فى الجزئيات لـكن مازال علينا أن نرى ان وجوده يهبط إلى أن يصل إلى الأفراد .

وبعبارة أخرى ما زال علينا أن نعثر على محمول كلى يتحد اتحاداً مطلقاً مع الموضوع الفردى مثل هذه الوردة ، وهذه الصورة . والحـكم الذى يحقق لنا هذه الغاية هو حكم الفـكرة ؛ ولابد لمثل هذا الحـكم أن يكون موضوعه فردياً ومحموله كلياً ويتحدان ، مع ذلك ، فى هوية واحدة . فالمحمول لابد أن يكون هو

نفسه فى كليته الموضوع فى فرديته . وبعبارة أخرى لابد للمحمول أن يمثل الطبيعة الكلية الجوهرية للموضوع . ولابد للحكم أن يقرر إتفاق الموضوع أو اختلافه مع طبيعتها الجوهرية الخاصة - مع تصوره الكلى ، أو مع ما ينبغى ان يكون لابد أن يبين لنا أن الفرد ، وهو الموضوع ، ينسجم أو لاينسجم مع سمته الخاصة . فالمحمول ، على ذلك هو المثل الاعلى الذى لابد أن يتطابق معه الموضوع إذا كان الموضوع هو ما يدل عليه ، ويقرر الحكم ما إذا كان يتطابق معه على هذا النحو أم لا . وعلى ذلك فان الطبيعة الجوهرية الإنسان هى عقله ، والحكم الذى يقرر أن الإنسان عاقل أو غير عاقل سوف يخبرنا عما إذا كان هذا الإنسان هو ما تتضمنه فكرته الشاملة الأساسية ، أعنى أنه سوف يخبرنا عما إذا كان هذا الإنسان إنساناً حقاً أم لا . اما القول بأن الإنسان أفطس الأنف فذلك لا يتعلق بإنسانيته ، فهو يظل انساناً سواء أ كان أفطس الأنف أو لم يكن . لكن القول بأن الإنسان غير عاقل أو لا عقل له فذلك يدمر إنسانيته الأساسية أو طبيعته الجوهرية لأن العقل هو ماهية الإنسان نفسها ، ومن ثم فقولك « هذا الرجل عاقل » يساوى قولك « هذا الرجل رجل » أو هذا الإنسان إنسان » لا بمعنى الهوية الفارغة بل يعنى أنه يدل على تطابقه مع مثله الأعلى . ولكن فى قولنا : « هذا الإنسان إنسان فإننا نقول إن هذا الإنسان (الفرد) هو إنسان (كلى) . وعلى ذلك يجب أن نميز بين الموضوع والمحمول بوصفهما الفردى والكلى على التوالى ؛ وهما إلى جانب هذا التميز متحدان إتحاداً مطلقاً ما دام « الإنسان » هو الذى يظهر فى كل من الموضوع والمحمول . وعلى ذلك ففى حكم الفكرة الشاملة نجد أن المحمول هو دائما حد يتضمن تطابقا مع مثل أعلى عقلى - هذه الصورة هى (أو ليست هى) جميلة أو هذا الفعل هو (أو ليس هو) خيراً ، أو عادلا ، أو نبيلا .

٣٤٤ — ويظهر حكم الفكرة فى أول صورة على أنه :

(ا) الحكم التقريرى

ويقرر الحكم التقريرى فى بساطة ، التطابق أو عدم التطابق مع المثل الأعلى هذا السلوك خير ، أو شر ، أو صواب . . الخ .

(ب) الحكم الاحتمالى

٣٤٥ — كان الحكم التقريرى يقرر بحسب أن الموضوع هو ما ينبغى أن يكون أو ليس هو ما ينبغى أن يكون ، لكنه لا يعطينا مبرراً لهذا التقرير : هذه الصورة هى جميلة ، ولكنى لا أستطيع أن أقول لم كانت جميلة لأن ذلك مجرد رأى ، ومن ثم تراه يواجه مباشرة بالتقرير المضاد : هذه الصورة قبيحة . ولهذا الحكم المضاد نفس الحق فى أن يتقرر كالحكم الأول سواء بسواء لأن كلا منهما ، فى الواقع ليس له أدنى حق ، ولكنهما معا مجرد تقرير أو زعم ، ولذلك كل منهما موضع شك فى أيهما هو الحكم الصحيح ، ويعطينا ذلك الحكم الاحتمالى مثل : هذه الصورة قد تكون جميلة (وقد لا تكون) .

(ح) الحكم اليقينى

٣٤٦ — موضوع الحكم الاحتمالى هو حدوث أو عرضية Contingency فهو قد يتطابق وقد لا يتطابق مع المثل الأعلى . ومن هنا يصبح واضحاً أنه يتطابق أولا يتطابق فقط لأنه يشتمل فى جوفه على سبب للتطابق أو اللا تطابق فى طبيعة تكوينه ذاتها . ومن ثم فإننا نصل إلى قضايا مثل : هذا السلوك بما أنه عبارة عن كذا وكذا فهو صواب . وهذه الصورة بما أنها مرسومة على هذا النحو أو ذاك فهى جميلة . وهكذا يرتفع الموضوع الآن من الحدوث والعرضية إلى الضرورة . فالصورة لابد أن تكون جميلة لأنها رسمت على هذا النحو . أو بمعنى آخر :

جمال الصورة مؤسس أو قائم على طبيعة الصورة نفسها . فهذا الجمال يحمل فى ذاته أساسه أو مبرره ، وإذا كان الشيء يحمل فى داخله مبرره كان ضرورياً . ومن هنا فان مثل هذا الحكم هو الحكم اليقينى .

وهذا الحكم يقرر أن الفردى (هذه الصورة) يتحد فى هوية واحدة مع الكلى (جميلة) عن طريق وبواسطة الجزئى (بما أنها مرسومة على هذا النحو أو ذاك) ولذلك فان هذا الحكم يشتمل على العوامل الثلاثة للفكرة الشاملة متميزة ، ومع ذلك مندمجة فى هوية مطلقة . ومن هنا كان هذا الحكم هو الحكم التام أو الكامل ، وهو حقيقة الحكم بصفة عامة .

القسم الثالث

القياس Syllogism

٣٤٧ — يتحد الفردى الآن مع الكلى عن طريق الجزئى وبواسطة الجزئى. وهكذا يظهر الجزئى كحد أوسط يتوسط الطرفين: الفردى والكلى. وهذا هو أول صور القياس. فكل قياس يتألف من ثلاثة حدود، وأوسع هذا الحدود مجالا (أى من حيث الماصدقات) هو الكلى، وأصغر هذه الحدود موجود داخل الحد الأكبر وهذا هو الجزئى؛ أما الحد الذى لا يزال حداً أصغر يندرج تحت الجزئى، هو الفردى. وعلى ذلك نجد فى القياس الآتى:

اللون الأخضر محبوب

هذه الفاكهة خضراء اللون

∴ هذه الفاكهة محبوبة

أن الحد الأكبر محبوب هو الكلى، واللون الأخضر هو الجزئى، وهذه الفاكهة هى الفردى. وعلى ذلك فإذا ما استخدمنا الرموز ف، حـ، ك لتدل على التوالى على الفردى، الجزئى، الكلى لكانت صورة القياس السابق كما يلى:

حـ — ك	p—u
ف — حـ	s—p
ف — ك	s—u

والجزئي (ح) هو الحد الأوسط الذي يتوسط بين الفردي (ت) والكلي (ك) ويربط بينهما في النتيجة (ف — ك) . وفي استطاعتنا أن نعبر عن نفس هذا القياس في صيغة أكثر اختصاراً وهي الصيغة التي ذكرها هيجل وهي : ف — ح — ك · S—P. u ·

٣٤٨ — لقد كان لدينا في مقولة الفكرة الشاملة بوصفها فكرة شاملة العوامل الثلاثة : الفردية ، والجزئية ، والكلية في اتحاد مبدئي غير متميز . وفي الحكم فضت الفكرة الشاملة عواملها في تنوع واختلاف . أما في القياس فإننا نجد أن لحظة التباين والاختلاف موجودة حيث أن عوامل الفكرة الشاملة تظهر كأطراف، بينما يوجد اتحادها في الحد الأوسط ، ومن ثم كان القياس هو مركب الفكرة الشاملة والحكم .

٣٤٩ — يعرف الحكم ، نظراً لتركيزه على الاختلاف والتباين ، بأنه نتاج الفهم . أما القياس فهو بوصفه معبراً عن اتحاد الأطراف أو بعبارة أخرى ، عن هوية الأضداد ، فهو الصورة الخاصة بالعقل . ولكن ينبغي ألا ينظر إليه على أنه مجرد صورة ذاتية من صور الفكر . فهو ، كالحكم ، موضوعي أيضاً . لأن كل شيء في الدنيا عبارة عن قياس . أو بعبارة أكثر دقة لما كان القياس صورة للعقل فإن كل شيء عقلي وبالتالي فكل شيء موجود بالفعل actual قياس . ومن ثم فالقياس ، شأنه شأن غيره من المقولات ، تعريف للمطلق . فالمطلق أو الله عبارة عن قياس . فإذا ما نظر إلى الله على أنه الكلي المجرد لكان هو الفكرة المنطقية . ولكن الله ليس فقط هذا الكلي المجرد الفارغ . ان هذا الكلي يخرج من ذاته إلى الجزئية التي هي الطبيعة ثم يعود إلى نفسه من جديد في الفردية العينية وهي الروح . وبالمثل فان هذه الموجودات الفعلية كاللامتناهي ، وغير المشروط ، وما فوق الحس ، والحرية والحق ، والواجب ... هي أقيسة لأنها

لا تظل كليات مجردة فارغة ، وإنما تميز نفسها وتظهر من خلال الجزئية بوصفها تلك الحرية أو ذلك الواجب أو ذلك الحق .. الخ .

٣٥٠ — صور القياس هي (١) القياس الكيفي (٢) قياس الإنعكاس (٣) قياس الضرورة . وبما أن هذه الأسماء تشير إلى تطور القياس فهو توازى بصفة عامة تطور الحكم .

« التقسيم الفرعي الأول »

القياس الكيفي Qualitative Syl.

٣٥١ — يظهر القياس أولا على أنه مباشر . فعلى الرغم من أنه يقرر هوية حدوده عن طريق توسط الحد الأوسط ، فان هذه الهوية في الواقع وهمية ، إذ تظل الحدود محايدة وغير مرتبطة[1] . ومثل هذا القياس هو القياس الكيفي .

(١) الشكل الأول : ف ـ حـ ـ ك ـ S.P.U

٣٥٢ — أول صورة في صور القياس كما سبق أن ذكرنا (فقرة ٣٤٧) يظهر تحت هذه الصورة : ف حـ ـ ك حيث يكون الجزئي فيها هو الحد الأوسط وهذه الصورة هي الشكل الأول . حيث يندرج فيها الفردي تحت حد أوسع هو الجزئي ، وهذا الجزئي يندرج بدوره تحت الكلي ويعطينا ذلك النتيجة القائلة بأن الفردي يندرج تحت الكلي ، أو يعطينا الصورة الآتية بالرموز :

حـ هي ك	PiSu
ف هي حـ	SisP
∴ ف هي ك	Sisu

حيث يجد الفردي والكلي هويتهما في الجزئي؛ لأن الجزئي في علاقته بالكلي يكون هو الموضوع (أعني في المقدمة الكبرى) وهو من ثم فردي . والجزئي

(١) انظر فيما سبق فقرة رقم ٢٣٩

فى علاقته بالفردى يكون محمولا (أعنى فى المقدمة الصغرى) وهو من ثم كلى وبما أنه الفردى والكلى فهو بالتالى اتحاد الأفراد أو وحدة الحدود .

لما كان هذا القياس هو القياس المباشر فاننا نجد ، تماماً كما هى الحال فى الحكم الكيفى ، أن حدوده محايدة وغير مرتبطة بالرغم من العلاقة التى يزعمها القياس (قارن فقط ٣٢٧ و٣٢٧) فالفردى هو شيء مفرد كنهو الوردة وذلك المنزل . والجزئى كيف منعزل يتصادف أن يلازم هذا الفرد كاحمراره أو رائحته أو شكله والكلى بدوره كيف منعزل كذلك يتصادف أن يلحق بالجزئى ومن هنا نصل إلى قياس مثل :

اللون الأخضر محبوب

هذه الفاكهة خضراء اللون

هذه الفاكهة محبوبة

وكون الفاكهة خضراء هو واقعة محض ؛ فليس ثمة ضرورة أو ارتباط منطقى بين اللون والفاكهة . وكذلك كونها محبوبة هو مجرد واقعة محض فليس ثمة مبرر جوهرى لذلك . وبالتالى فكل الحدود فى حياد متبادل

(ب) الشكل الثانى : جـ — ف — ك

٣٥٣ — عيب الشكل الأول أنه يقرر علاقة بين حدود لا ترتبط ومن ثم فقد كان الأمر مجرد مصادفة أن نختار إحدى الكيفيات الكثيرة المنعزلة للموضوع لكى تكون حداً أوسط. وكذلك مجرد مصادفة أن أختار كيفاً من الحد الأوسط يرتبط به المحمول . فعن طريق اختيار اخضراء الفاكهة كحد أوسط وحب اللون الأخضر كمحمول أصل بذلك إلى نتيجة وهى أن الفاكهة محبوبة . ولكنى عن طريق اختيار بعض الكيفيات الأخرى فقد أبرهن كذلك على أنها غير محبوبة كما هى الحال فى القياس التالى :

الأشياء السامة غير محبوبة
هذه الفاكهة سامة

هذه الفاكهة غير محبوبة

وهذه العملية كلها تخضع تماما للأهواء الفردية ، فاذا كانت البهجة هى الطبيعة الجوهرية للون الأخضر ، بدلا من أن تكون مجرد خاصية عارضة له ، لكانت الأشياء الخضراء بالتالى لابد أن يكون مبهجة فى جميع الأصول أو محبوبة فى جميع الظروف . ولكان لابد أن يكون قياسنا صادقاً . لكن القياس على ماهو عليه الآن تتعرض فيه الصفة العارضة للبهجة للتدمير عن طريق أى صفة أخرى طارئة كصفة السموم فلا . وهكذا نجد أن الرابطة الحقيقية بين الحدود هو النقيصة هنا . ومن ثم كان الحد الأوسط : وهو اللون الأخضر أو السموم ، أو أيا ما كان ، مع أنه يدل على أنه جزئى ، فانه فى حقيقة الأمر يعالج فى هذا القياس على أنه صفة معزولة أو على أنه مباشرة مفردة أو فردى . ومن ثم فان صيغة هذا القياس سوف يعبر عنها تعبيراً أفضل إذا سمحنا صراحة للحد الأوسط أن يكون ماهو عليه فى الواقع أعنى فردياً . وسوف يعطينا ذلك قياساً جديداً هو حـ — ف — ك . وهذا هو الشكل الثانى .

تتضح هذه النتيجة نفسها من ملاحظة أخرى هى على النحو التالى : — فى الشكل الأول كانت النتيجة هى ف — ك وهى ليست ارتباطا مباشراً بين ف و ك حيث يتوسطها حـ . ولكن المقدمات وهى ف — حـ ، و حـ — ك لا يتوسطها شىء ما ، وإنما هما فقط مجرد ارتباطات مباشرة بهذه الحدود ومثل هذه العلاقات المباشرة لا تتفق مع طبيعة القياس لأن ماهية القياس هى أن أى عاملين من عوامل الفكرة الشاملة لابد أن يتوسطهما العامل الثالث ، ومن هنا فلابد أن تكون المقدمة حـ — ك متوسطة ، وبما أن العامل الوحيد المناسب لذلك هو ف ، فان القياس

سيكون حـ ــ ف ــ ك وهو الشكل الثانى . والمقدمة الأخرى ف ــ حـ لابد أن يتوسطها ك ، ويعطينا ذلك قياساً جديداً هو ف ــ ك ــ حـ وهو الشكل الثالث كما سنرى فيما بعد.

ونحن عادة نعبر عن ضرورة هذا التوسط لمقدمات الشكل الأول بقولنا أن مقدمات القياس نفسها تحتاج إلى برهان : فهى مثلا قد تكون هى نفسها نتائج لأقيسة سابقة .

الحد الأوسط الآن هو الفردى . وكل حد من الحدين الآخرين أكبر بالتالى من الحد الأوسط ؛ وكل مقدمة سوف تقرر بالتالى أن الحد الأوسط يندرج تحت واحد من الحدين الآخرين ، أومن ثم فسوف يكون الفردى موضوعاً فى كلتا الحالتين على النحو التالى :

ف ــ ك

ف ــ ك

∴ حـ ــ ك

ونجد الآن أن ذلك لم يغير إلا فى ترتيب الحدود ، وليس فى طابعها بوصفها أعراضاً مباشرة . فهذا الفردى سوف يكون ، كما سبق ، شىء فرد ، وسيكون الحدان الآخران صفتين عشوائيتين تصادف ارتباطهما بنفس الموضوع مثل :

هذه الفاكهة محبوبة

هذه الفاكهة خضراء

∴ اللون الاخضر محبوب

ومن الملاحظ ، فيما يتعلق بترتيب الحدود ، أن هذا الشكل الثانى عند هيجل ليس هو الشكل الثانى فى المنطق الصورى وإنما هو الشكل الثالث . والنتيجة

ح هي ك تشير إلى القاعدة العامة للشكل الثالث في كتب المنطق مادام موضوعها هو الجزئي، أعني القاعدة التي تقول إن النتيجة في هذا الشكل لابد أن تكون جزئية.

ونتيجة هذا الشكل هي المقدمة الكبرى في الشكل الأول وهي « اللون الأخضر محبوب » أو ح هي ك. وهكذا يعالج هذا الشكل نقص الشكل السابق وهو أن العلاقة ح — ك لم تكن متوسطة.

ح — الشكل الثالث ف — ك ح

٣٥٤ — للشكل الثاني نتيجة متوسطة هي ح — ك ومقدمته الكبرى ف — ك متوسطة كذلك؛ لأن ف — ك هي مابرهنا عليه في الشكل الأول عن طريق او سط ح. ولكن مقدمته الصغرى ف — ح لاتزال غير متوسطة، يمكن أن تكون متوسطة عن طريق ك وحدها. وهذا يعطينا الشكل الثالث : ف — ك — ح.

وفي استطاعتنا أن نصل إلى هذه النتيجة إذا ماوضعنا في اعتبارنا المضمون بدلا من الشكل. لقد كان الشكل الثاني يسير نحو نتيجته هكذا : بما أننا نجد أن صفتين كاللون الأخضر ومحبوب توجدان معاً في موضوع واحد، مثل الفاكهة فانهما بالتالي يوجدان الواحدة في الأخرى أعني أن كلا منهما يمكن أن توجد في الأخرى. وعلى ذلك ينظر إلى الحد الأوسط على أنه ما هو مشترك بين الحدين فحسب. فهو ليس هذه الفاكهة في عينيتها الكاملة أعني في صفاتها الأخرى المتعددة التي نراها أمامنا، وإنما هو مجرد تجريد يسقط من اعتباره الصفات المتعددة الأخرى بحيث لايكون سوى مكان مجرد تلتقي فيه الحدود. ولما كان يمثل هذا التجريد، أو هذا العنصر المشترك فحسب، فإنه بالتالي ليس فرداً حقيقياً على الإطلاق وانما هو كلي مجرد. ومن هنا فان القياس : ح — ف —

ك يدل على أن الحد الأوسط في هذا القياس فردي : ولكن هذا الفردى هو كلى فى الحقيقة ؛ وهذه النتيجة سوف يعبر عنها صراحة وضع الكلى كحد أوسط ويعطينا ذلك الشكل الثالث وهو : ف — ك — ح .

وهكذا نصل إلى القياس الآتى :

اللون الأخضر محبوب

هذه الفاكهة محبوبة

∴ هذه الفاكهة خضراء اللون

وهو قياس يعتبر ، إذا نظر إلى ترتيب حدوده ، قياساً من الشكل الثانى فى المنطق الصورى . والقياس السابق غير سليم لأن احدى المقدمتين فى هذا الشكل مع النتيجة لابد أن تكون سالبة حتى نتجنب الحد الاوسط غير المستغرق، وهذه الواقعة تعرض صراحة النقص الموجود فى القياس الكيفى ككل فهذا القياس لا يمكن أن يكون سليماً الا إذا استطعنا أن نقول ، لا أن اللون الأخضر محبوب فحسب ، بل أن نقول إن اللون الأخضر هو الشىء الوحيد المحبوب ، أعنى أن كل ماهو محبوب أخضر . وليس فى إستطاعتنا أن نقول ذلك ، لأن اللون الأخضر والحب ليس بينهما رابطة ضرورية ، أعنى أن مرجع ذلك إلى الطابع المباشر للقياس الكيفى ككل ، فليس هذا الشكل هو وحده الذى توجد فيه هذه النقيصه بل يعاب على جميع الأشكال هذا النقص الذى لابد أن يعالج فى مرحلة متأخرة من مراحل القياس .

جـ — القياس الرياضى ك — ك — ك

٣٥٥ — ظهر كل من الفردى والجزئى والكلى بدوره كحد أوسط، وكانت النتيجة فى كل شكل هى احدى المقدمتين فى الأشكال الأخرى . وعلى ذلك فكل شكل يفترض الشكلين الآخرين . ويمكن أن ينظر إلى ذلك على أنه إصلاح

النقص الذى كان موجوداً فى القياس الكيفى الذى كانت مقدماته غير متوسطة رغم أن نتيجته متوسطة : لكن العيب الرئيس فى هذا اللون من ألوان القياس يبقى كما هو ، فليس يهم على الاطلاق أى الحدود هو الذى يوضع كحد أوسط ، لأن نفس هذا العيب سوف يظهر فى جميع الحالات وهو . عدم الارتباط الكامل بين الحدود . والعوامل الثلاثة من هذه الزاوية واحدة فهى كلها متحده مادام كل عام يمكن أن يحل محل الآخر ، ويؤدى بنا ذلك إلى قياس نجد فيه هذه السوية الخاصة بين الحدود الثلاثة ، وقد عبر عنها تعبيراً تاما على أنها تساوى رياضى فحسب ولما كان من غير المهم أى الحدود هو الحد الأوسط وأيهما الحدين الآخرين ؛ فاننا نستطيع أن نحذف منها اختلافاتها الكيفية تماما وتنظر إليها على أنها ثلاث فيشات Counters(١) يمكن لأى منها أى تحل محل الاخرى بلا أدنى تأثير ، كما نفعل حين ننظر إلى الفيشات الفعلية فنجردها من خصائصها الكيفية كأن تكون الواحدة حمراء والثانية خضراء والثالثة زرقاء وتنظر إليها جميعاً على أنها فيشات بسيطة متحدة فى هوية واحدة .

وحين نسقط الاختلافات الكيفية كلها على هذا النحو فاننا نصل إلى التساوى الرياضى .

ا = ب	A = B
ب = حـ	B = C
∴ ا = حـ	A = C

أو كما يقال عادة الشيئان المساويان لثالث متساويان وقد عبر هيجل عن هذه العلاقة بالصيغة الآتية . ك ــ ك ــ ك وأطلق عليها اسم القياس الرياضى

(١) عملة (رمزية متعددة الألوان تستخدم فى لعب القمار [المترجم] .

وعلى الرغم من أن هيجل قد درس هذا القياس تحت عنوان القياس الكيفى إلا أنه لا يتناسب مع هذا العنوان ؛ ولهذا نجد هيجل نفسه فى مكان آخر يطلق عليه اسم القياس الكمى . ولقد أشار إليه كذلك على أنه الشكل الرابع . ولكنه لا صلة له بالشكل الرابع فى المنطق الصورى الذى لم يظهر عند أرسطو نفسه ، على نحو ما نعرف ، وإنما جاء كإضافة متأخرة من أحد تلاميذه . ولقد أنكر هيجل متأثراً فى ذلك بكانط ، الشكل الرابع المألوف من القياس واعتبره عقيما مجدباً بغير معنى لأنه ليس إلا عكساً للشكل الأول .

التقسيم الفرعى الثانى
قياس الانعكاس

٣٥٦ — يمكن أن نعتبر القياس الرياضى ، نظراً لأنه يعوزه المضمون الفكرى ، نهاية سالبة انتهى إليها تطور الجدل فى القياس الكيفى ، لكن هناك نتيجة أخرى إيجابية هى أن الحدود كانت فى القياس الكيفى منفصلة غير مترابطة يطرد بعضها بعضاً ، لأنها كلها مجردة سواء فى ذلك الفردية أو الجزئية أو الكلية ولقد غيرت هذه الحدود أماكنها ، وأصبح كل منها حداً أوسط على التوالى (الجزئى والفردى والكلى) وفشلت كلها فى تأدية هذه الوظيفة : أعنى فى أن تكون حداً أوسط يوحد بين الآخرين . ومن هنا بقيت الأطراف فى سوية الواحد مع الآخر . والنتيجة الإيجابية هنا هى أن نسعى إلى أن يكون الحد الأوسط وحدة عينية وليس مجرد تجريد أجوف .

ولما كانت الحدود هى فى البداية الفردى والكلى فيكون الجزئى هو الحد الأوسط الذى يجمع بداخله الحدين الآخرين . وهذا هو قياس الانعكاس حيث لا تكون عوامل الفكرة مجردة بل يتوسط بعضها بعضاً . وأول صورة من صوره هى : —

(١) قياس الكل ... Syll. of Allness

٣٥٧ ـــ يكون الحد الأوسط فى قياس الكل Allness هو الجزئى ، الذى يتألف من شمول الافراد جميعاً . سيكون حداً مثل : كل إنسان ، لأن كل فرد جزئى من أفراد البشر يشير إليه هذا الحد . ولما كان كل الافراد فهو بالتالى كلى ونحن نجد فى مثل هذا القياس الآتى :

كل إنسان فإن
سقراط إنسان
____
سقراط فان

أن الحد الأوسط (إنسان) يندرج تحت كلى أعلى وهو (فان) ومن ثم فهو جزئى ومن هنا كانت صيغة هذا القياس الرمزية هى نفسها صيغة القياس من الشكل الأول : ف ـ ح ـ ك . والملاحظ أن هذا القياس يعالج ما كان فى القياس الكيفى من أوجه نقص فلقد كان الحد الأوسط فى ذلك القياس مجرد تجريد أو صفة معينة لشىء عينى له عدد لا حصر له من الصفات الاخرى ويمكن لأى منها أن تكون حداً أوسط وتؤدى إلى نتائج متناقضة تماما . فالفاكهة محبوبة لأنها خضراء ومكروهة لأنها سامة . ولكن الحد الاوسط هنا ليس صفة مثل هذه الصفات المعينة وإنما هو جملة من الأشياء العينية مثل « كل إنسان » ،« كل شىء أخضر » .. الخ ـ ومن ثم أمكن لهذا الحد الأوسط أن يربط الموضوع بالكلى الذى يوجد فى كل موضوعات هذا النوع ، دون أن تظهر أية متناقضات . فمن الصواب تماما أن نقول إن اللون الأخضر محبوب . ولكن اللون الاخضر هو مجرد صفة مجردة . أما الآن فإننا نقول ، عوضا عن التجريد السابق ، « كل شىء أخضر محبوب » . وسوف يرد إلى ذهننا فى الحال فكرة عن الفاكهة المسمومة والثعابين الخضراء . . الخ . وسرعان ما نتحقق من كذب هذه المقدمة . وهكذا

نفلت من المتناقضات لنقع فيها من جديد : وهذا بالضبط ما يحدث فى قياس الكل الذى يصلح ما فى القياس السابق من نقص(١) .

---

(١) يرى دكتور مكتجارت فى كتابه : «شرح على منطق هيجل فقرة ٢١٥» أن النقص المزعوم فى القياس الكيفى ، وهو الذى يؤدى إلى تطبيق محمولات متناقضة على موضوع واحد ، ليس نقصا على الاطلاق . لأن ما نعنيه فى الحقيقة بقولنا «اللون الأخضر محبوب» هو أن «كل الأشياء الخضراء محبوبة» وهى طبعا مقدمة كاذبة . بيد أن القياس الذى يذكره دكتور مكتجارت بهذه الصورة ليس قياسا كيفيا على الإطلاق وإنما هو قياس انعكاس أما القول بأن القياس أول ما وضع فى هذه الصورة خلا من النقص ـ فهذا بالضبط ما يقوله هيجل . ولكن القياس الكيفى ، على نحو ماذكره هيجل ، يتضمن ، يقينا ، هذا النقص الذى اتهمه به . ويقول دكتور مكتجارت إن النتيجة ، وهى أن الفاكهة محبوبة تحتاج إلى هذه المقدمة وهى : «كل الأشياء الخضراء محبوبة» ، وهذا بالضبط ما يقوله هيجل أيضا : ولأنه لم يحصل على المقدمة التى يحتاج إليها فهو ، لهذا السبب ، معيب ، ولأن قياس الكل يزودنا بالمقدمة المطلوبة فهو لهذا السبب يعالج العيب .

ويبدو أن دكتور مكتجارت قد أخطأ فى افتراضه أن الشكل الأول فى القياس الكيفى يقابل من كل وجه ، الشكل الأول فى المنطق الصورى . غير أن المقابلة الفعلية محصورة تماما فى نطاق ترتيب الحدود . لكن قياس الكل هو بالأحرى الذى يقابل فعلا الشكل الأول فى المنطق الصورى كما هو واضح من الأمثلة التى سقناها فى هذا القسم ، إذ يتضح منها أنه قياس «بربارا» . . . Barbara

(ب) قياس الاستقراء

Syll· of Induction

٣٥٨ — لكن قياس الكل يشتمل على عيب خاص به ، فلما كانت مقدمته الكبرى تزعم كما يقول محولها أنها تشمل كل الأفراد ، فهى بذلك تصادر على المطلوب ، وتدعى صحة النتيجة قبل البرهنة عليها . فقولك إن كل إنسان فان ، يفترض أن سقراط فان ، لأنه ما لم يكن سقراط فانيا لما صح أن : «كل إنسان فان» . والعلاج الوحيد لهذا النقص هو أن أحصى الناس فرداً فرداً لأبين أن كلا منهم فان . فعلينا أن نبين أن زيداً فان ، وأن عمراً فان ، وأن خالداً فان وأن محمداً فان .. الخ : وهكذا فى بقية الجنس البشرى . وحين ننتهى من إتمام هذه العملية نستطيع عندئذ أن نقرر أن كل إنسان فان : وهذا هو الاستقراء : وإذا ما وضعناه فى صورة قياس كان على النحو التالى : ح ـ ف ـ ك وهو الشكل الثانى وبتعبير أكثر دقة يكون على النحو التالى : ـ

ف

ف

ح — ف — ك

ف

ف

إلى ما لانهاية

وتمثل ف هنا الإنسان الفرد ، و ح هى بالطبع النوع البشرى (الجزئى) بينما تمثل « ك » الكلى الأعلى وهو فان . وستكون المقدمتان كما يلى :

ف

حـ ــ ف (١)

ف

ف

... الخ

وهى تعنى أن كل الناس هم : زيد ، وعمرو ، وخالد ، ومحمد ... الخ .

ف

ف ــ ك (٢)

ف

ف

وهى تعنى أن زيداً فان ، وعمراً فان ، وخالداً فان ... الخ . وسوف تكون النتيجة هى :

حـ ــ ك ــ أو كل إنسان فان .

ومن الملاحظ أن الفردى هنا هو الحد الأوسط . وأننا نجد أنه فى حين أن قياس الكل كان قياسا من الشكل الأول : ف ــ حـ ــ ك فان قياس الاستقراء هو قياس من الشكل الثانى : حـ ــ ف ــ ك إلا أن هذا الفردى ليس هو الفردى المجرد الخاص بالشكل الثانى من القياس الكيفى . فعلى الرغم من أنه فردى فانه كلى فى الوقت نفسه لأنه يشتمل على كل الأفراد .

٣٥٩ — قياس الاستقراء يعالج ما فى قياس الكل من نقص إلا أنه يظهر نقصاً جديداً خاصاً به ؛ إذ من الواضح أنه يحتاج إلى احصاء كامل لجميع الأفراد إلى مالا نهاية وهذا مستحيل ومن ثم فهو يفترض بعد ملاحظة جميع الناس الذين نعرفهم بقدر ما نستطيع ونعرف أنهم ماتوا — أنه لا يمكن أن يكون هناك استثناء فى هذه السلسلة غير التامة يناقض خبرتنا بموت من نعرف . لكن لا يمكن أن تكون تلك هى الحال إلا فى حالة واحدة هى إذا ما افترضنا أن صفة الفناء ليست صفة عارضة للجنس البشرى ولكنها صفة ضرورية وجانب أساسى من طبيعته ، وأن فكرة الفناء متضمنة فى الفكرة الشاملة للبشرية ذاتها . أعنى أن علينا أن نؤمن ليس فقط أن الناس الذين لاحظناهم كأمر واقع فانون فحسب وإنما أن الإنسان فان لأنه إنسان ، وذلك يعطينا قياس المماثلة :

الأرض بها بشر

القمر أرض

القمر به بشر

وهذا الاستدلال يقوم على افتراض أن الأرض بها بشر لا بسبب أى علة عارضة بل لأنها أرض ، ومنه ينتج أن أى أرض أخرى ، كالقمر مثلا ، لابد أن يكون بها بشر . وهذا المثل الجزئى للمماثلة هو مثل تافه لدرجة أنه يمكن دحضه بسهولة فكون الأرض بها بشر لا يعتمد على أنها أرض وإنما يعتمد على الجو وعلى عوامل أخرى لا توجد فى القمر ولكن المبدأ صحيح . ويمكن أن نسوق مثالا أفضل على النحو التالى :

أنا ، ذلك الشخص الذى يتكلم ويعمل ، شخص واع

قيصر شخص يتكلم ويعمل

∴ قيصر شخص واع

ولقد كان قياس الاستقراء يتخذ صورة : ح — ف — ك . ونحن نجد أن الحد الأوسط فى قياس المماثلة لايزال هو الفردى مثل الارض . ولكنه لأن الفردى الذى يؤخذ فى طبيعته الكلية ، فليس الأرض آهلة بالناس لأنها هى هذه الأرض المفردة فحسب ، وإنما بوصفها أرضا أعنى عضواً فى فئة من طبيعتها أن تكون آهلة بالسكان . ومادام للفردى هنا معنى كلياً فان الحد الأوسط يمكن أن يوضع صراحة كما هو فى طبيعته الجوهرية أعنى على أنه كلى . ومن ثم كان شكل هذا القياس هو : ف — ك — ح ، وهو الشكل الثالث . ومع ذلك فهو لم يعد كلياً مجرداً كما كان فى القاس الكيفى ، وإنما هو الآن ، على العكس ، عينى كما أنه فردى سواء بسواء .

ولقد كان الحد الأوسط فى الأنواع الثلاثة من قياس الانعكاس كما كان فى القياس الكيفى ، الجزئى ثم الكلى على التوالى .

التقسيم الفرعى الثالث

قياس الضرورة

٣٦٠ — فى قياس المماثلة نقص مشابه للنقص الذى وجدناه فى قياس الكل فنتيجة هذا القياس هى ف — ح مثل القمر آهل بالناس . ولكنه مقدمته الكبرى هى أيضاً ف — ح (مثل الأرض بها بشر) . صحيح أن الفردى الذى هو الحد الاوسط وموضوع المقدمة الكبرى (وهو الأرض فى هذا المثال) يؤخذ فى طبيعته الكلية ولهذا السبب نعتبره ك ، لكن قد يؤكد قول آخر أنه فردى كذلك وفى هذه الحــالة فقد يقال ان المقدمة تفترض صحة النتيجة مادامت النتيجة

هى ف — ح ، والمقدمة هى ف — ح أيضاً . فاذا أردنا أن نضع هذا الحد صراحة فى كليته وقلنا « كل أرض آملة بالسكان » فان القياس سيكون فى هذه الحالة من نوع قياس الكل ، وهو كما سبق أن رأينا يفترض نتيجته . وقياس المماثلة يتخذ شكل ف — ك — ح . ولكن النقص الذى نشير إليه ، يعنى أن الحد الاوسط رغم أنه قد وضع على أنه كلى فانه يصبح فردياً باستمرار ولا يمكن علاج هذا النقص إلا بقياس يتخذ شكل ف — ك — ح . بحيث يكون الحد الاوسط فيه كلياً من كل وجه . ولقد سبق أن رأينا فى قياس المماثلة أن الحد الاوسط بوصفه حداً كلياً يربط نفسه ضرورة بالحدين الآخرين . والقول بأن هذا القياس يعتمد فى المثال الذى اخترناه على أن الارض آمله بالسكان لا بسبب عارض بل لأنها أرض ، فهى بالضرورة لابد أن تكون آملة بالسكان ، ومن ثم ففكرة أنها آملة بالسكان متضمنة فى فكرة الأرض ، وهى جانب من طبيعتها الخاصة . وعلى ذلك فالقياس الجديد ف — ك — ح سيكون فيه الحد الاوسط كلياً من جميع الوجوه بحيث يرتبط به الحدان الآخران ارتباطاً ضرورياً بوصفهما جانب من طبيعته الخاصة وليس بوصفهما مجرد واقعة عارضة . وعلى ذلك فهذا الكلى هو فى الحقيقة أساس الحدين الآخرين بل هو وجودهما وباختصار سيكون جنساً Cenus وهذا هو قياس الضرورة .

(أ) القياس الحملى

٣٦١ — أول وجه للقياس الحملى سيكون مباشراً . فعلى الرغم من أن الحدود ترتبط بالحد الأوسط ارتباطاً ضرورياً : فلا يزال هناك مع ذلك عنصراً من عناصر المبـــاشرة فى هذه العلاقة ، أعنى أنه لا يزال هناك عنصر من عناصر الصدفة والحدوث (١) .

---

(١) انظر فقرة [٢٣٩] من هذا الكتاب

فسوف يكون أحد هذه الحدود ، وهو الحد المباشر ، موضوعاً فرداً عينياً على نحو ماحدث من قبل . فاذا كان الحد الأوسط هو جنس الإنسان فإن هذا الحد سيكون فرداً مثل سقراط. والحادث أو العارض هنا هو أنه ليس ثمة سبب يجعلنى أركز على سقراط أكثر مما أركز على أى فرد آخر من أفراد الجنس البشرى. أما الضرورى فهو أن جنس الإنسان هو أساس الفرد سقراط إذ بدونه لايكون على ماهو عليه ، فكونه إنسانا هو الطبيعة الضرورية لسقراط التى تحدد وجدده كله لأنه سيكون شيئاً مختلفا لو أننا أدرجناه فى كلى آخر غير جنسه الضرورى ، أعنى او أننا أدرجناه تحت الموجودات « فطس الأنوف » مثلا ؛ لأنه يمكن أن يكون عاقلا ، وشجاعاً ، وطيباً ، وحراً دون أن يكون أفطس الأنف ، لكنه لايمكن أن يكون له أى من هذه الصفات ون أن يكون انساناً . وسوف يكون الحد الآخر خاصة تلحق ضرورة بفكرة الإنسان. مثل عاقل حر ، مسئول أخلاقيا ، يمكن أن يكون له دين ، وأن يكون له فن . والرابطة الضرورية هنا واضحة . والحدوث بدوره يكمن فى أنه ليس ثمة سبب يجعلنا نختار هذه الخاصة دون غيرها من الخصائص الضرورية للإنسان ، وهذا السير يسلمنا إلى القياس الحملى مثل :

الإنسان عاقل
سقراط إنسان
―――――
∴ سقراط عاقل

والطبيعية العامة لقياس الضرورة هى ف ــ ك ــ ح . أما الحد الأوسط فى القياس السابق وهو انسان فهو كلى النوع المطلوب . أما فى القياس الحملى فان هذا الكلى يندرج تحت كلى أوسع وهو فى هذه الحالة عاقل .

ومن ثم فهو من حيث علاقته بالكلى الآخر يصبح جزئياً . وعلى ذلك فستكون الصفة الخاصة بالقياس الحملى هى : ف — حـ — ك ، وهو الشكل الأول .

(ب) القياس الشرطى المتصل

٣٦٢ — النتيجة الحقيقية للقياس الحملى هى أن الربط بين الحدين يعتمد على الحد الأوسط مثل « سقراط عاقل » ، لسبب واحد هو أنه انسان . ومادامت العقلانية هى صفة الإنسان الخاصة التى تميزه عن الحيوانات المفترسة والدواب وإذا كان سقراط انسان فهو لهذا السبب وحده عاقل ، وهذا مايعبر عنه صراحة فى القياس الشرطى المتصل الآتى :

إذا كان سقراط انساناً فهو عاقل .

سقراط انسان

∴ سقراط عاقل

وهنا نجد أن الحد الأوسط ليس هو جنس الإنسان ، وإنما هو القول بأنه انسان . وهذا مانراه صراحة لوعبرنا عنه فى قياس من هذه الصورة السمجة :

معنى أن تكون انسانا هو أن تكون عاقلا

وجود سقراط هو وجود انسان

∴ .....الخ

ولأن الحد الأوسط عبارة عن واقعة Fact فهو لذلك مباشرة . ولما كان المباشر يمكن أن يعتبر فرداً ، فان شكل هذا القياس سيكون لهذا السبب على النحو التالى : حـ — ف — ك وهو الشكل الثانى .

(حـ) القياس الشرطى المنفصل

٣٦٣ — يقرر القياس الشرطى المتصل أن الفرد والنوع شيء واحد : كالجنس . فكون الموجود انسانا وكونه عاقلا شيء واحد . أو بعبارة أخرى وجود سقراط نفسه هو كونه عاقلا . لكنا حين نقرر ذلك على هذا النحو فان مايتضمنه القياس الشرطى المتصل يظهر واضحاً ، فلا شك أن الجنس هو نفسه مثل النوع ولكنه يتحد اتحاداً كاملا فقط مع جميع الانواع معاً لا مع نوع واحد فقط . والانواع بدورها تتحد مع كل الأفراد ، ويعطينا ذلك القياس الشرطى المنفصل حيث نجد الحد الأوسط فيه هو الجنس ك مستغرقاً فى أنواعه . والحدان الآخران هما النوع حـ والفرد ف . وعلى ذلك تكون صيغة القياس على النحو التالى :

ف — ك — حـ . وهو الشكل الثالث . وإذا ضربنا لذلك مثلا كان عاقل هو الجنس والإنسان هى النوع . فلا بد أن نفترض من أجل هذا المثال أن هناك كائنات أخرى عاقلة إلى جانب الإنسان كالملائكة مثلا ، وعلى ذلك يكون قياسنا على النحو التالى :

الكائنات العاقلة إما بشر أو ملائكة
سقراط عاقل وهو ليس ملاكا
∴ سقراط بشر

أو أن يكون على النحو التالى :

الكائنات العاقلة اما بشر أو ملائكة
سقراط كائن عاقل وهو بشر
∴ سقراط ليس ملاكا

الفصل الثانى

الموضوع او الفكرة الشاملة الموضوعية

٣٦٤ — ظهرت عوامل الفكرة الشاملة بادىء ذى بدء فى الفكرة الشاملة بما هى كذلك فى وحدة غير متمايزة ، ولكنها انشطرت فى الحكم ؛ ثم أظهر القياس توسطهما وعودتهما إلى الوحدة ، ولقد إكتملت هذه العودة إلى الوحدة فى القياس الشرطى المنفصل لأن الحد الأوسط لم يعد كلياً مجردا أو جزئياً أو فردياً مجرداً ولكنه هؤلاء جميعاً ، فهو المجموع العينى للفكرة ، إنه الجنس أو الكلى الذى يضع نفسه صراحة على أنه فى الوقت نفسه مجموع الأنواع أو الأجزاء — ا (جنس) وهو يشتمل على ب ، جـ ، د (أنواع) ومادمنا قد ذكرنا ذلك أيضا فى صورة ، ا الذى هو ب أو جـ ، أو د ، ومادامت الأنواع التى ذكرناها عبارة عن وحدات متماندة بالتبادل ، فانها من ثم ، وفى الوقت نفسه ، مجموع الأفراد . وعلى فهذا القياس يتضمن فى حده الأوسط الانصهار المطلق لعوامل الفكرة الشاملة فى وحدة واحدة فقد أصبح توسط هذه العوامل عبارة عن مباشرة ومن ناحيه أخرى فاننا نجد فى القياس الآتى :

ا اما أن تكون ب أو جـ أو د

ولكن ا هى ب

∴ ا ليست جـ أو د

أن ا هى الموضوع فى كل من المقدمتين والنتيجة فهى فى المقدمة الكبرى الكلى أو الجنس ، وهى متحدة مع مجموع أجزائها ، وهى فى المقدمة الصغرى

الجزئى أو النوع . وفى النتيجة لأنهاالفرد ا الذى يطرد جه، ود فهى فردى . وعلى ذلك فهذا القياس يعرض ا بوصفها مجموع الفكرة الشاملة .

وهكذا يذوب التوسط الذى هو الطابع الجوهرى للقياس و يحل محله وجود مباشر . ومن هنا كانت المباشرة تشكل السمة الاساسية فى الدائرة الجديدة وفضلا من ذلك فان عوامل الفكرة الشاملة ، فى دائرة الذاتية ، كانت متوسطة . وهى لهذا السبب يعتمد الواحد منها على الآخر ، فكل منها موجود عن طريق الآخر ولكن مادام التوسط قد تم الغاؤه الآن فقد تم الغاء الاعتماد كذلك . وهكذا نجد مامنا وجوداً مباشراً مستقلا . وهذه هى مقولة الموضوع Object (١) فكل ماهو موجود (١) مباشر ، ويوجد هناك فى موجهة الفكر ، (٢) بوصفه وجوداً مستقلا وهذا مايوصف بالموضوع . وهكذا ننتقل من الذاتية إلى الموضوعية .

٣٦٥ — يرى دكتور مكتجارت(٢) أن الذاتية والموضوعية لايستخدمان هنا بمعنى الداخلى والخارجى ، أى ماهو فكر وماليس بفكر . فهو يعتقد أن الذاتية تعنى : الحادث المتقلب الاطوار ، حين أن الموضوعية تعنى الكلى والضرورى . ودون أن تنكر أن هذه المعانى قد تكون لها دلالتهما هنا ، فإننى اعتقد أنها ليست أكثر المعانى أهمية ، فدكتور مكتجارت(٣) يرى أن الذاتى لايمكن أن يعنى مجر الجانب الداخلى فحسب : جانب الفكر أو جانب الأنا فى مقابل اللا أنا ، لأن هيجل يقرر صراحة أن مقولات الذات ، مثلها مثل مقولات الحكم والقياس ، لاتنطبق على الفكر وحده ولكنها تنطبق على كل شىء آخر :

---

(١) انظر فقرة [٢٣٩] من هذا الكتاب .

(ب) شرح على مشطق هيجل فقرة رقم ٢٣٣ .

(٣) نفس المرجع فقرة ١٨٤ .

« فكل شيء قياس » . لكن الرد على مايقوله مكتجارت هو أنه طبقا لوجهة النظر التى وصلنا إليها فى الفكرة الشاملة هو أن كل شيء فكر . والقسمان الأولان للفكرة الشاملة وأعنى بهما . الفكرة الشاملة الذاتية والموضوع هما كما لابد أن نتذكر ، عبارة عن جانب واحد مجرد ، أما الحقيقة العينية فهى لا نصل إليها الا فى القسم الثالث فقط وهو . الفكرة Idea . فنحن فى الفكرة الشاملة الذاتية نصل إلى وجهة النظر التى تقول : إن كل شيء فكر أو ذات ، وفى القسم الحالى ننتقل إلى وجهة النظر المضادة وهى أن كل شيء موضوع . أما فى الفكرة فالحقيقة التى ستظهر فيها ، على نحـــو ماسنرى ، هى أن كل شيء هو فى آن معاً ذات وموضوع .

ينبغى ألا نفترض ، بالطبع ، أننا فى انتقالنا من الذات إلى الموضوع قد تركنا الفكر خلفنا ولم نعد نتعامل مع أفكار أو مقولات ، فليس لدينا هنا انتقال من الفكر الخالص إلى العالم المادى الخارجى بالمعنى الذى سيحدث فى نهاية المنطق حيث ننتقل هناك إلى الطبيعة . فإننا لانزال فى دائرة الفكرة المنطقية أو فى دائرة الأفكار الخالصة ، أو المقولات . والموضوعية ، كما يقول هيجل ، هى فكرة كالذاتية سواء بسواء(1) . فما ندرسه هنا هو الفكرة الكلية الضرورية عن الموضوعية أعنى : هو فكرة الموضوع .

قد يعترض معترض على ذلك فيقول إن الانتقال إلى الموضوع يعنى التخلى عن وجهة النظر التى وصلنا إليها فى الفكرة الشاملة وهى أن الكون لم يعد يُنظر إليه على أنه مجرد مجموعة من الأشياء وإنما على أنه فكر ولاشيء سوى الفكر . فالنظر إلى الكون على أنه موضوع وليس فكراً هو إذن ارتداد إلى وجهة نظر الوجود والماهية : إلى مقولات مثل الشيء وخواصه . لكن الموضوع ليس هو نفسه الشيء . إذ يمكن للمرء أن يقول على العكس إن الشيء يمكن أن يوجد دون

---

(1) قارن فيما سبق ١٠٠ فقرة « الذرات هى أفكار » .

أن يرتبط بالذات كما هى الحال فى افتراض المذهب المادى . أما كلمة الموضوع فهى نفسها تعنى بالضرورة موضوع الفكر . ووجهة النظر العامة للفكرة الشاملة هى أن العالم عبارة عن فكر . ولكن للفكر حدين : الذات والموضوع . فلكى تكتمل حقيقة القول بأن العالم فكر لابد أن نتصوره على أنه موضوع تماما كما نتصوره على أنه ذات سواء بسواء . وهذه هى وجهة النظر التى وصلنا إليها : فقولك عن شىء ما إنه موضوع يعنى أنه يوجد بالضرورة من أجل الذات وحدها . وهذا يساوى قولك إنه فكرة وتلك هى وجهة نظر الفكرة الشاملة(١).

٣٦٦ — هذه الملاحظة قد تساعدنا فى فهم الانتقال من القياس الشرطى المنفصل إلى الموضوع الذى يبدو بالتأكيد محيراً للغاية لأول وهلة : فافرض أننا

---

(١) هنالك فقرة فى المنطق الصغير (ترجمة ولاس رقم ١٩٣) قد يبدو لأول وهلة أنها تعارض هذا التفسير ، يقول فيها هيجل : « سوف يتضح بطريقة أكثر دقة أن الموضوع هو أيضا موضوع بالنسبة لنا حين يضع نفسه فى مقابل الذاتى . أما الآن . . . فهو ليس سوى موضوع مباشر فقط ولا شىء غير ذلك. تماما كما أن الفكرة الشاملة لا يمكن أن توصف بأنها ذاتية قبل التعارض التالى مع الموضوعية » . وهذه الفقرة لا تعنى سوى أن الموضوع حين يظهر بادىء ذى بدء فإننا ننظر إليه باعتبارنا قد تركنا الذاتى خلفنا ، ناظرين إلى الموضوع فى تجرده الخالص من الذات . ومن المستحيل الإبقاء عند هذا الموقف التجريدى فالتعارض مع الذاتية يعود إلى تأكيد نفسه من جديد فى الحال . والكلمات الأخيرة من الفقرة التى اقتبسناها لهيجل تعبر عن ذلك بوضوح . فإذا لم يكن من الممكن أن نصف الفكرة الشاملة بأنها ذاتية إلى أن تتعارض مع الموضوعية ، ولا أن يوصف الموضوع بأنه موضوع إلى أن نقابل بينه وبين الذات . راجع أيضا حاشية على الفقرة ، رقم ٣٦٦ من هذا الكتاب .

فى القياس الشرطى المنفصل حطمنا المباشرة فإننا قد نتساءل : لماذا ينبغى أن ينظر إلى هذه المباشرة على أنها موضوع .. ؟ لقد سبق ان رأينا فى سياق المنطق أمثلة لا حصر لها لاندماج مرحلة التوسط مع الظهور التالى للمباشرة . فلم لم ننظر لأى من هذه المراحل المباشرة على أنها موضوع .. ؟ يبدو أننا هنا لم نستنبط شيئاً أكثر من فكرة المباشرة العادية وهى الفكرة التى سبق استنباطها من قبل أكثر من مرة فاذا كنا لم ننظر إلى المباشرة من قبل على أنها الموضوع فلم ننظر إليها الآن على أنها كذلك .. ؟ ما الفرق بين هذه المباشرة الحالية والوان المباشرة التى سبقتها .. ؟

وقد نجيب عن هذه التساؤلات بقولنا إن الفرق هو أننا الآن فى مرحلة الفكرة الشاملة بصفة عامة ، فقد وصلنا إلى دائرة الفكر ، وهى دائرة لم نصل إليها من قبل ، ومن ثم فهذه المباشرة هى مباشرة الفكر : إنها العنصر المباشر للفكر ، وهذا العنصر هو عنصر الموضوعية . فنحن نذكر أن كانط قسم التجربة إلى ذلك الذى يأتى عن طريق نشاط الذات وما هو معطى من الخارج أن ما يعطى من الخارج هو على وجه الدقة العنصر الباشر فى الفكر ومصدره هو الموضوع وكل شىء ، عدا ذلك ، يأتى عن طريق وظائف الذات فى الربط والتوسط . ومن هنا كان العنصر المباشر فى الفكر هو عنصر الموضوعية وكانت عملية التوسط نشاطا للذات . ولقد كانت الفكرة الشامله الذات بمقولاتها : الفكرة الشاملة بما هى كذلك ، والحكم ، والقياس ، هى بصفة عامة دائرة التوسط ، ولهذا حق وصفها بأنها الذات . والانتقال إلى المباشرة ، من حيث أنه يتم هنا فى دائرة الفكر والفكرة الشاملة ، هى بالضرورة انتقال من لحظه الفكر المتوسط (أو الذات) إلى اللحظة المباشرة للفكر وهى الموضوع[1] .

---

(1) الاشارة إلى كانط هنا هى بالطبع للتوضيح فحسب فلا يصح أن تتخذ

٣٦٧ — الموضوع ، شأنه شأن بقية المقولات يعطينا وصفاً للعالم وتعريفاً المطلق فى آن واحد . فأولا : كل شىء موضوع . وذلك يعنى أن لا يوجد شىء لا يرتبط بالفكر أعنى لا يرتبط بالذات أعنى لا يوجد شىء لا يمكن معرفته على الإطلاق أو لا يوجد شىء معزول تماما عن الذات ، كما هى الحال فى فكرة الشىء فى ذاته عند كانط . ثانيا : المطلق هو الموضوع ، أو الله هو الموضوع المطلق . وحينما نأخذ هذه الفكرة بطريقة تجريدية على أنها تعنى أن

= مبرراً لثنائية كانط . والتوضيح على أية حال مفيد من جوانب أخرى فتفرقة كانط تنسب صورة المعرفة إلى الذات والمادة إلى الموضوع والوحدة الترابطية العليا هو الأنا الخالص ، أو الذات نفسها : « الوحدة الترنسندنتالية للادراك » . ويؤدى بناذلك — رغم أن كانط لم يستطع أن يفسره — إلى أن يميزها هى نفسها إلى إثنى عشرة صورة من المقولات ، وهى أيضا صور ملكة الحكم ولقد وحد هيجل فقرة (٢٢١) الفكرة الشاملة بماهى كذلك مع الأنا الخالص عن كانط . ولكن هيجل بخلاف كانط ، كما رأينا ، فسر كيف تتميز الفكرة الشاملة بماهى كذلك أو الأنا عن الحكم وأكثر من ذلك عن القياس . وذلك كله يبين لنا أن هيجل تبنى وجهة نظر كانط القائلـــة بأن الذات الخالصة تعنى الجانب الصورى من المعرفة . والموضوع يعنى الجانب المادى وهذه فقرة (فى كتاب مكرن ص ٢٨٣) يوحد فيها هيجل صراحة بين العنصر الصورى فى المعرفة وبين الذاتية . لكن فى حين أن كانط نظر إلى الصورة والمادة على أنهما يأتيان من مصدرين مختلفين نجد أن هيجل يرى أن مادة المعرفة تظهر من صورتها وشرحه لهذه الفكرة هو لانتقال الذى نشرحه هنا من الذات إلى الموضوع ، وهذه الملاحظة سوف توضح معنى الانتقال . وسوف تجعلنا لذلك نتخلص من رأى دكتور مكتجارت الذى يذهب إلى أن الذاتى والموضوعى لايعنيان سوى الضرورى والعرضى ، ولايشيران إلى الجانب الداخلى والجانب الخارجى من المعرفة .

الله ليس هو الذات أيضا فانها تؤدى إلى وجهة النظر التى ترى أن الله هو « قوة مظلمة مناهضة » تضاد الذات وتواجه الإنسان على أنها شىء غريب عن حياته الخاصة وعن ذاتيته ، مجرد قوة خارجية لا تشترك معه فى شىء ، وهى من ثم يمكن أن نخشاها ولكن لا يمكن أن نحبها ، وهذه هى وجهة النظر التى أخذت بها الخرافات والرهبة الذليلة . وحين نصل إلى الحقيقة العليا وهى أن الله ليس موضوعا فحسب ولكنه ذات أيضا ، فاننا فى هذه الحالة نجد أن الله بوصفه ذاتا لم يعد مجرد قوة خارجية تقابلنا وإنما هو كذلك حقيقتنا الخاصة أو ذاتنا العميقة وسوف نرى أنه يسكن « فى قلوبنا » . وتلك هى وجهة نظر الديانة المسيحية .

٣٦٨ — الموضوع كما يظهر أمامنا أولا هو الموضوع المجرد الذى يخلو من الذاتية : إنه مجرد مباشرة فارغة للأنا . والفكرة بوصفها مركب المثلث هى وحدة الذات والموضوع ، وطريقة سير الموضوع داخل ذاته سوف تجعله بالتالى يعود بالتدريج إلى الذاتية . وطبقا للمبادىء العامة للمنهج الهيجلى فان الذات تخرج من ذاتها إلى ضدها أعنى إلى الموضوع ، ثم تعود إلى ذاتها فى المركب . وهذا العود التدريجى للموضوع إلى الذاتية يمر بثلاث مراحـــل : (١) الآلية Mechanism (٢) الكيميائية Chemisn (٣) الغائية Teleology ومن الواضح أننا أخيراً نعود إلى الموضوع كما يسيطر عليه الفكر ، والأغراض ، والذاتية وهذا ما يشكل الانتقال إلى الفكرة Idea.

القسم الأول

الآلية *. Mechanism

٣٦٩ — الموضوع ، كما نلتقى به بادىء ذى بدء ، هو موضوع واحد ، أو موضوع مفرد Single ، أو هو المباشرة المفردة التى تنصهر فيها لحظات الفكرة الشاملة . غير أن هذه الوحدة تشمل ، مع ذلك ، العوامل المختلفة التى تظهر هى نفسها عن طريق إندماجها . وكل عامل من هذه العوامل ليس مجرد عامل فحسب، ولكنه هو نفسه الكل ؛ لأن هذه هى النتيجة التى وصلنا إليها فى القياس : وهى أن كل عامل من عوامل الفكرة هو نفسه الفكرة كلها ؛ هو نفسه مجموع كل العوامل ولنفس هذا السبب نجد أن الموضوع ينشطر نفسه فى موضوعات متعددة ، كل منها هو نفسه المجموع ، وهو كل قائم بذاته ، ومن ثم فكل منها موضوع ، ومن هنا فان ما نجده أمامنا هو عالم الموضوعات .

والآن فاننا نجد أن أول وجه من أوجه الموضوع سيكون هو الموضوع فى مباشرته ، وهذا يعنى أن كل موضوع هو وجود قائم بذاته لا يؤثر ولا يتأثر بغيره على الإطلاق ، ومن ثم فوجوده لا يتأثر قط بوجود غيره من الموضوعات ، وبالتالى فالعلاقات الوحيدة بينها ستكون علاقات خارجية خالصة ، وهذه العلاقات لن تكون جزءاً حقيقياً من الموضوعات ذاتها ، وإنما ستكون مجرد علاقات تلحق بها من خارج أو كما نقول عادة : ترتبط بها آليا . وحين ينظر إلى الكون

بهذه النظرة على أنه مجرد تجمعات أو أكداس من الموضوعات التى لا تؤثر ولا تتأثر ببعضها ولا ترتبط بعلاقة داخلية وإنما تتجمع بعضها إلى بعض تجمعاً خارجياً فحسب فاننا نكون قد وصلنا بذلك إلى مقوله الآلية(١) .

٣٧٠ - والنقطة الجوهريه فى هذه النظرة الآلية إلى الكون هى تخارجها externality . فكل النظريات الآلية عن العالم ترتكز على هذه الفكرة ، ومن ثم فإن ما نسميه بالنظرة الآلية عن الكيف التى عبرّ عنها أولا بطريقة غامضة الفيلسوف اليونانى امباذوقليدس Empedocles ثم طورها الفيلسوف (ديمقريطس . Democritus تنظر إلى الكيف على أنه يتأسس على الكم ، أعنى على تخارج الأجزاء بعضها بالنسبة للبعض الآخر . والفلاسفة الذريون ، من ناحية يفسرون كل شىء على أساس تصادم الذرات وتصارعها . فالطبيعة الداخلية للذرة نفسها هى أنها لا تتأثر قط بعلاقاتها الخارجية . ولقد قيل ، من ناحية أخرى ، أن معرفتنا آلية « حين لا يكون الكلمات معنى بالنسبة لنا وإنما هى استمرار خارجى للحواس ، والتصور والفكر ... والسلوك ، والتقوى .. الخ هى آلية بنفس الطريقة حين يكون سلوك الإنسان قد حددته له القوانين الرسمية أو مرشد روحى ، .. الخ باختصار حين لا تعمل إرادته أو عقله الخاص فى أفعاله التى تكون فى هذه الحالة غريبة عنه »(٢) .

٣٧١ - الآلية بالطبع الحق فى أن تكون مقولة ؛ وهى بصفة خاصة مناسبة لتصف العلاقات القائمة بين كتل المادة الجامدة فى العالم غير العضوى ، على الرغم من أنها ليست سوى تعبير عن العلاقات المجردة للمادة فحسب وهى العلاقات التى تخضع لقوانين الميكانيكا . أما فى العالم العضوى ، بل وفى عالم الروح ،

(١) انظر فقرة ٢٣٩ فى هذا الكتاب .

(٢) ولاس المنطق فقرة ١٩٥ .

فان الآلية تعلب دوراً على الرغم من أنه قد يكون تافها ، وقد تزداد تفاهته كلما ارتقينا فى سلم الوجود . فالعمليات الآلية الخالصة ، كما يشير هيجل ، هامة فى تطور نمو الذاكرة . لكن مقولة الآلية مقولة زائدة ولا حاجة لها وهى غير كافية تماما للإدراك الشامل للعالم العضوى . ولقد انتعشت أنماط كثيرة من التفكير بفضل تطبيقها لمقولة الآلية فى غير مجالها . أى حيث لا تصلح اطلاقاً لمثل التطبيق . وعلى ذلك فالقول بأن الإنسان يتألف من جسد وروح يجعل العلاقة بين الإثنين آلية خالصة . ونفس هذه الملاحظة تنطبق على تقسيم الروح إلى « ملكات » .

التقسيم الفرعى الأول

الآلية الصورية ... Formal Mechanism

٣٧٢ ـــ الآلية الصورية هى فى بساطة مقولة الآلية الخالصة المحض . فحين ينظر إلى الكون على أنه مجموع من الموضوعات كل منها خارج عن الآخر ، وكل منها بجانب الآخر ، وكل منها هو ماهو عليه فى استقلال عن جميع الموضوعات الأخرى ؛ وترتبط بعضها بعلاقات خارجة خالصة لا تؤثر فى طبيعتها الداخلية بأية وسيلة ، فإننا بذلك نصل إلى الآلية الصورية .

خذ مثلا الملاحظة التى ذكرناها فيما سبق عن الفكرة التى تقول ان الإنسان يتألف من جسد وروح ، نجد أن هذا القول يعنى أن كلا من الجسد والروح موضوع مستقل عن الآخر ، إذ ليس بينهما من حيث طبيعتهما الداخلية أية علاقة . أعنى أنهما يرتبطان ارتباطاً آلياً فحسب . وهو يعنى كذلك أن هذا الموضوع المستقل ، الروح ، هى ما هى عليه وسوف تكون هى هى ، بمعزل عن الجسد تماما . وعلى ذلك فسواء ارتبطت بالجسد بعلاقة أو لم ترتبط ، فان ذلك لا يؤثر

فى طبيعتها الداخلية الجوهرية ؛ فهى هى فى كلتا الحالتين ، وهى ما هى عليه من حيث طبيعتها الخاصة ذاتها ؛ والجسد كذلك ينظر إليه على أنه موضوع مستقل لايؤثر ولا يتأثر بعلاقته بالروح .

ومن ثم فان الأفكار الرئيسية فى الآلية الخالصة هى :

١ — إن العلاقات بين الموضوعات هى علاقات خارجية تماماً .

٢ — إن لكل موضوع طبيعته الخالصة تماماً ، وهى طبيعة تبقى هى هى لاتؤثر فيها علاقة الموضوع بالموضوعات الأخرى .

التقسيم الفرعى الثانى

الآلية مع الألفة .. Mechanism With Affinity

٣٧٣ — الآلية الصورية تحطم نفسها وتدحض ذاتها لأنه من المستحيل عليها أن تبقى على الانفصال المطلق بين الطبيعة الداخلية للموضوع وعلاقاته الخارجية. ولايهم ماهى العلاقات الخارجية التى يفترض الموضوع أن تبقى فى ذاتها ، لاتتأثر ، ولا تتغير ، ولاتتحرك ، ولا تنشط وهو بذلك نهب للقـــوى الخارجية . إنه يسمح لنفسه ، من الناحية السلبية ، أن يتعين من الخارج تعيناً تاماً ولا يكون له ، هو نفسه ، دور قط فى تغير موقفه . ولكن القول بأنه يظل متصلا سالباً واقعاً تحت ضغط الموضوعات الأخرى ، وأنه يسمح لنفسه بأن يتعين تعيناً تاماً عن طريق الغير - هذا القول يرجع أولا وقبل كل شىء إلى طبيعته الداخلية الخاصة ، فتلك فى الواقع هى طبيعته الداخلية الخاصة . ولما كان التعين الخارجى على هذا النحو يرجع إليه هو ذاته فان هذا التعين الخـارج لن يكون فى الواقع ، سوى تعين ذاتى . ومن ثم فان الموضوع يشكل مركزاً يعين نفسه عن طريق تحديده للموضوعات الأخرى التى تعينه . ومن ثم فان الموضوع

لا يرتبط بالموضوعات الأخرى ارتباطاً خارجياً فحسب ، وليست طبيعته الداخلية في حياد مع هذه الموضوعات ، فهو يرتبط معها عن طريق طبيعته الداخلية. إنه يظهر ميلا نحوها أو رابطة داخلية للاتحاد ، أو لونا من ألوان الألفة والميل نحوها . ومن هنا أطلق على هذه المقولة اسم المقولة الآلية مع الألفة .

التقسيم الفرعي الثالث

الآلية المطلقة .. Absolute Mechanism

٢٧٤ ــ الآلية المطلقة هي ، ببساطة ، التطور الكامل للمقولة الأخيرة . وليس الموضوع الجزئي ، الذي سبق أن درسناه ، هو وحده الذي يمثل مركزاً ذا محور أو طبيعة داخلية ترتبط بالموضوعات الخارجية ، وإنما هذه الموضوعات الخارجية هي كلها مراكز تشبه هذا المركز . ومن ثم فكل موضوع في الكون يمكن أن ينظر إليه بدوره على أنه مثل لهذا المركز ، وأن بقية المقولات هي كلها توابع له . فالكون بأسره هو نسق من أمثال هذه المراكز وتلك هي الآلية المطلقة . وهي لا تزال آلية لأن العلاقات بين الموضوعات ما تزال علاقات خارجية خالصة . ولكن هذه العلاقات الخارجية ، كما سبق أن رأينا ، ليست محايدة مع الطبيعة الداخلية للموضوعات ، ويمكن أن ينظر إلى الجاذبية على أنها مثل تجريبي لهذا النزوع المتبادل نحو البقاء في المركز .

القسم الثانى

الكيميائية ... Chemism

٢٧٥ — على الرغم من أن هيجل قد أطلق على المقولة الأخيرة اسم مقولة الآلية المطلقة ، فمن الواضح أن التصور الخالص للآلية إنما يوجد ، على نحو أفضل ، فى مقولة الآلية الصورية ؛ ومن هنا كان التقدم ، بعد ذلك ، فى القسم الأخير سيتضمن انحرافاً تدريجياً عن الفكرة الخالصة للآلية . ذلك ولأن الآلية تعنى بالضرورة تخارج مطلق للعلاقات بين الموضـــوعات المستقلة بعضها عن بعض ، وكل منها فى حالة حياد بالنسبة للأخرى، وهذا الحياد ، وذلك الاستقلال يؤديان إلى تدمير تدريجى لمقولة الآلية مع الألفة ، ومقولة الآلية المطلقة . فقد رأينا أن الطبيعة الداخلية للموضوعات ، بغض النظر عن عدم تأثرها بعلاقاتها بالموضوعات الأخرى ، تتغير تغيراً عميقاً . وليس علينا سوى أن نطور هذا الجانب الجديد للموضوعات حتى نهايته المشروعة فنصل بذلك إلى مقولة الكيميائية .

فلم تعد الطبيعة الداخلية للموضوع فى حالة حياد مع العلاقات الخارجية ولكنها تبدى ميلا أو ألفة نحو الموضوعات الأخرى . إن كل موضوع فى الآلية الخالصة هو ما هو عليه من ذاته الخاصة وفى استقلال كامل عن الموضوعات الأخرى ، لكن ها نحن أولاء نرى الآن أن هذه الطبيعة الداخلية للموضوع ليست على ما هى عليه إلا بفضل الموضوع الآخر ومن خلاله ، فوجوده هو وجود الموضوع الآخر وبالتالى فوجود الموضوعين يتحدان فى هوية واحدة، ويندمجان فى

(١) ولاس ، المنطق فقرة [٢٠٢].

موضوع واحد يطلق عليه هيجل اسم الناتج المحايد . وفى هذا الناتج المحايد تدمج الطبائع الداخلية المنفصلة وتختفى ، أعنى تدمج وتتلاشى الخواص النوعية والكيفيات الخاصة — وهذا التصور الجديد هو : الكيميائية .

ولما كان الناتج المحايد قد أصبح اتحاداً تتلاشى فيه عوامله ، فانه لا يوجد فيه تمايز وانما يكون قد عاد إلى المباشرة (١) ويظهر أن الناتج المحايد ، لهذا السبب ، قابل للتفكك ، رغم أن بردان هيجل على ذلك ليس واضحا فى ذهنى - كما أنه قابل للانشطار من جديد إلى الموضوعين الأصليين ثم يعود من من جديد إلى الاندماج ثم الإنقسام وهكذا إلى مالانهاية .

ويرى هيجل أن الأمثلة على هذه المقولة ليست مستمدة فحسب من العمليات المعروفة جيداً عن الاتحاد الكيميائى للعناصر والذى اشتقت منه إسمها ، ولكنها مستمدة كذلك من عمليات الارصاد والظواهر الجوية ، والعلاقة الجنسية للنبات والحيوان ، والعلاقات الروحية: علاقات الحب والصداقة: ولابد من الاعتراف بأن هذا القسم ، قسم الكيميائية ، فيه الكثير من الخيال .

القسم الثالث

الغائية ... Teleology

٢٧٦ — سبق أن لاحظنا فى الفقرة ٣٦٧ أن تطور الموضوعية لابد أن يؤدى إلى العودة إلى الذاتية فلابد أن تتذكر أن الموضوع هو النقيض فى مثلث الفكرة الشاملة . ومن ثم فعلى الرغم من أنه هو نفسه الفكرة الشاملة ، أو الفكر فى صورة الآخر ، فانه آخر الفكر ، وبالتالى فهو ليس الفكرة الشاملة ، وليس الفكر ؛ وهذا مانعبر عنه بقولنا انه ليس ذاتية وإنما موضوعية . أوربما قلنا إن الفكرة الشاملة ، بانتقالها إلى الموضوعية ، فانها تغرق فى هذه الموضوعية أو تتمرض فيها ، أو تضيع نفسها هناك . وكما أن الوجود تلاشى فى العدم ، فان العدم هو لا وجود فى حين أنه فى الوقت ذاته وجود ، فكذلك الموضوع بوصفه الفكرة الشاملة وقد تحولت إلى عدمها ، أعنى أنه ليس الفكرة الشاملة فى حين أنه فى الوقت نفسه الفكرة الشاملة . فلاشك أن الفكرة الشاملة تختفى داخل الموضوع ؛ فى قلبه ومركزه . ولكن لما كان الموضوع يكشف لنا عن نفسه على نحو مباشر فان الفكرة الشاملة تضيع بداخله . واختفاء الفكرة الشاملة هذا يؤدى هو نفسه إلى التخارج الذى هو الخاصية الرئيسة للآلية الصورية . غير أن الفكرة الشاملة تعنى أساساً التداخل ، أو هى على نحو أكثر دقة تعنى وحدة الأضداد [قارن فقرة ٣١٠] إنها المقولة التى لاتعد تميزاتها تميزات حقيقه فى آن معاً إذ تبدو العوامل المتميزة متحدة اتحاداً مطلقاً ، ومتميزة كذلك تميزاً مطلقاً . ولقد سبق أن رأينا فى مقولة الآلية الصورية عكس هذه الصورة تماما أعنى رأينا عالما من الموضوعات المتميزة تميزاً مطلقاً دون أن يكون بينها هوية أو اتحاد فكل موضوع هو ماهو ، موضوع مفرد بذاته ، وفى حياد كامل مع غيره من

الموضوعات . ومن ثم فهو كثرة شديدة بغير اتحاد . ومن الواضح أن ذلك هو بالضبط ما يضاد الفكرة الشاملة وإذا ما نظرنا إلى الفكرة الشاملة على نحو ما هي عليه في ذاتها an Sich فاننا نجد أنها هي نفسها الذاتية . ويمكن أن نقول، من ناحية أخرى ، أن السمة الأساسية للآلية هي انعدام الذاتية تماماً .

أما في مقولة « الآلية مع الألفة » و « الآلية المطلقة » فتتعدل الحيادية المطلقة والتخارج بين الموضوعات بعضها وبعض ، فقد أصبحت هذه الموضوعات يعتمد بعضها على بعض ، وعلى هذا النحو نجد أن الاتحاد بدأ يظهر وسط الاختلاف ، وتلك هي أول علامة من علامات العودة إلى الذاتية ، ذلك لأن الذاتية ، كما لاحظنا الآن تواً ، هي نفسها الفكرة الشاملة أعني الهوية في الاختلاف.

وجدنا في مقولة الكيميائية أن الموضوعات المختلفة قد اتحدت صراحة في وحدة واحدة وبعبارة أخرى وجدنا لدنيا الهوية في الاختلاف ، أعني الفكرة الشاملة أو الذاتية ، وقد انبثقت صراحة من الموضوع الذي كانت مطمورة فيه. غير أن تحرر الفكرة الشاملة من عبودية الموضوع لا يظهر بوضوح وجلاء إلا في مقولة الغائية .

لقد وجدنا في مقولة الكيميائية أن الموضوعات المختلفة قد تخلت عن اختلافها وفقدت خصائصها النوعية في ناتج محايد . ومن ثم فان ما نجده أمامنا هو سلب المباشرة وتخارج الموضوعية ولما كانت هذه المباشرة هي السمة الجوهرية للموضوعية (قارن فقرة ٣٦٤) فاننا نصل في هذه الحالة إلى سلب الموضوعية نفسها . إن ما يسلب الموضوع هنا هو بالضبط الفكرة التي بذاتها تظهر من جديد، ولما كانت الفكرة الشاملة هي الآن سلب للموضوع فانها لذلك تكون مستقلة عنه ؛ كما أنها تكون قد اقتحمت مجالا حراً هو مجال وجودها الخاص مثلها مثل الروح التي تحررت من الجسد الذي سجنت فيه.

مادامت الفكر الشاملة قــــد تحررت على هذا النحو فانها تقف فى مواجهة الموضوع ، كما يقف الموضوع فى مواجهتها ، فالموضوع هو ماليس الفكرة الشاملة ولا ماينبغى أن تكون . وبالتالى فلا يمكن أن تكون علاقة الفكرة الشاملة بالموضوع الا كعلاقتها بمثل أعلى ينبغى أن تصبو إليه أو علاقة بغاية وتلك هى الغائيـة .

٣٧٧ — ويواصل هيجل السير لكى يميز بين مايسميه « الهدف الخارجى والمتناهى » (الغائية) من ناحية ، ومايسميه «بالهدف الداخلى» من ناحية أخرى وهو يقصد بالهدف الخارجى والمتناهى وجهة النظر التى تنظرإلى الوسيلة والغاية على أنهما موضوعان متمايزان تماما ، كل منهما قادر على أن يوجد بذاته وعلى نحو منعزل عن الآخر . وهكذا يمكن أن تستخدم النقود كوسيلة للحصول على الخبز ، والمال والخبز موضوعان متمايزان تماما ، فالخبز يمكن أن يوجد بدون المال . والمال يمكن أن يوجد بدون الخبز ، والقمر بالمثل ، ينظر إليه فى بعض الأحيان على أنه مصدر الضوء للانسان فى الليل ولكن الانسان والقمر موضوعان متمايزان لايوجد الواحد منهما بواسطة الآخر .

أما الهدف الداخلى « الذى هو الصورة الصحيحة للغائية ، فان هيجل يقصد بها على العكس من ذلك ، العلاقة بين الوسائل والغايات حيث يوجد كل منهما من خلال الآخر وبواسطته ولا يمكن لأى منهما أن يوجد بمعزل عن الآخر حتى أننا نجد فى نهاية المطاف أن الواحدة متحدة مع الأخرى . وفى استطاعتنا أن نفهم ذلك جيداً لو أننا أشرنا إلى تصور الحياة عند أرسطو ، وهو تصور أشار إليه هيجل نفسه . فالحياة أو الروح عند أرسطو هى « صورة » الجسم ، والصورة عنده هى الغاية ، والوظيفة ، والتنظيم . فالكائن الحى ليس له غاية خارج ذاته ، إنه غاية ذاته ، وبوصفه غاية فهو الصورة والمبدأ المنظم أو الوحدة وبوصفه

وسيلة فهو المادة التى تتشكل فيها هذه « الصورة » . وفى استطاعتنا أن نقول إن « الصورة التى هى الكلى عامل الوحدة ، هى على وجه الدقة الفكرة الشاملة عند هيجل وإذا كانت « الصورة » عند أرسطو هى الغاية فان الفكرة الشاملة عند هيجل هى الغاية أيضاً . أما « المادة » التى هى عامل التعدد فهى الموضوع عند هيجل وهى التى ستصبح ، كما سترى فيما بعد ، الوسيلة .

وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نقول إن الكائن الحى يقدم لنا أفضل الأمثلة عن الهدف الداخلى أو الغائية الحقة فهو يتألف من شيئين منفصلين يواجه كل منهما الآخر بوصفهما : وسيلة وغاية . وليست الوسيلة والغاية سوى وجهين لشيء واحد هو الكائن الحى نفسه . فجميع الأعضاء ، أو الأجزاء المنفصلة ، تعمل فى تناسق من أجل الغرض الذى يرمى إليه الكل ؛ وهذا الغرض الذى يستهدف الكل هو ، فى بساطة ، حياة الكل ذاتها ، فهو ليس شيئاً خارجياً عن الكائن ، وإنما الكائن يوجد لذاته وتوجد الأجزاء لتخدم الكل ، ومن ثم كانت الأجزاء فى هذه الحالة هى الوسيلة ، وكان الكل هو الغاية . لكن الكل والأجزاء شيء واحد : ينظر إليه أحيانا على أنه متعدد ، وأحيانا أخرى على أنه وحدة . ومن هنا كانت الوسيلة والغاية شيئا واحداً : فإذا ما نظر إلى الكائن الحى على أنه تعدد كان وسيلة ، وإذا ما نظر إليه على أنه وحدة كان غاية . فليست الوسيلة والغاية شيئين ، ولكنهما وجهان لشيء واحد .

ويمكن أن نجد الشيء ذاته فى الدولة ، إذ يمكن أن ينظر إلى الدولة على أنها غاية الأفراد ، ولكن الدولة فى الوقت نفسه هى الأفراد .

وليس القول بأن ذلك هو وجهة النظر الحقة عن الغائية مجرد قول يسوقه هيجل وإنما هو تعريف الغائية كما استنبطناه من الكيمائية . فقد أعطتنا الكيمائية وحدة موضوعات متعددة ، وعامل الوحدة هو الغاية كما نصفها هنا ، أما عامل التعدد فهو الوسيلة .

ولكن النظرة الكاملة عن الغائية لن تظهر حتى نصل إلى آخر مقولة فى هذا القسم وهو مقولة الغاية وقد تحققت .

التقسيم الفرعى الاول

الغاية الذاتية Subjective End

٣٧٨ — لن تظهر الغائية فى حقيقتها الكاملة ، كما سبق أن ذكرنا ، إلا حين تصبح الغاية والوسيلة شيئا واحداً ، ومهما يكن من شىء فهما لن يكونا شيئا واحداً فى البداية . لقد تحررت الفكرة الشاملة الآن وأصبحت تواجه الموضوع [فقرة ٣٧٦] والفكرة الشاملة هى الغاية والموضوع هى الوسيلة ، ومن ثم فالوسيلة والغاية يواجه كل منهما الآخر ويعارضه . إذ لم يلتحم الموضوع بعد مع الفكرة ، أو بعبارة أخرى لم تتحقق الغاية بعد ، أو هى لم تكتمل ولم تتم لأنها تقف فى مواجهة الموضوع بوصفها مجرد مثل أعلى لم يصل إلى الموضوع بعد

ولما كانت الغاية لم تتموضع على هذا النحو [أى لم تصبح موضوعاً] ولكنها لا تزال مجرد فكرة فحسب ، فإنها لهذا السبب تكون ذاتية فقط أو هى الغاية الذاتية .

التقسيم الفرعى الثانى

الوسيلة The Means

٣٧٩ — لما كان الموضوع لا يزال متميزاً عن الفكرة الشاملة ، أو عن الغاية ، فإنه لهذا السبب مرتبط بالغاية . والارتباط الذى يسير من الموضوع إلى الغاية هو الفعل الغرضى الذى لابد أن تتحقق الغاية بواسطته . أو بعبارة أخرى : هذا الفعل الغرضى هو الفعل الذى لابد أن يتم بواسطته إلغاء الإنفصال القائم بين الموضوع والغاية ، وتلك هى الوسيلة .

التقسيم الفرعي الثالث

الغاية المتحققة Realized End

٣٨٠ — حين يتم إلغاء الإنفصال بين الموضوع والغاية سوف تكف الغاية عن أن تكون ذاتية فحسب وتصبح موضوعية أعني أن الغاية تتحقق وتكمل نفسها باتحادها مع الموضوع وتلك هي الغاية المتحققة(١) .

٣٨١ — عملية السير من الغاية الذاتية إلى الغاية المتحققة ليست بالطبع عملية سير في الزمان . ومن هنا فإن وجهة النظر التي وصلنا إليها في هذه المقولة عن الكون لا تعني أن الغاية قد استغرقت وقتاً لتتموضع أعني لتصبح موضوعاً ، ولهذا فان وجهة النظر التي ترى أن غاية الكون لم تكتمل بعد ترجع الى استخدام مقولات ، دنيا غير كافية . يقول هيجل : « إن تحقق الغاية اللامتناهية يعتمد فقط على إزالة الوهم القائل بأنها لم تكتمل بعد : فالخير ، أو الخير على نحو مطلق ، ينجز نفسه في العالم على نحو أبدي : والنتيجة هي أنه لا يتوقف علينا ، وإنما هو قد اكتمل ضمناً وفعلا على حد سواء . وهذا هو الوهم الذي نعيش فيه(٢) . لكن هيجل لا يعني أن ذلك مجرد وهم ذاتي ، وإنما هو نفسه

---

(١) لست مقتنعا بهذا التفسير الذي لا يعد ، كما ترى ، استنباطاً حقيقيا على الإطلاق . ولي أن أعترف بأن المعنى الذي يقصده هيجل هنا معنى غامض بالنسبة لي وإن كنت أشك في أن يكون واضحا بالنسبة له . كما أني لست مقتنعا بأي تفسير آخر من التفسيرات التي أطلعت عليها بما في ذلك تفسير دكتور مكتجارت .

(٢) ولاس ، المنطق فقرة [٢٢١] إضافة . قارن ذلك مع ما يقوله : « ليست الفكرة من الضعف بحيث يكون لها الحق أو الإلزام في أن توجد =

عمل من أعمال الفكرة ، وهو ضروري لتحقيق الغاية ومن ثم فهو حقيقي . ويواصل هيجل حديثه قائلا : « ان الفكرة في مجرى سيرها تخلق ذلك الوهم بأن تضع أمامها نقيضها . وتتوقف مهمتها على التغلب على ذلك الوهم الذي خلقته فمن هذا الخطأ وحدة تظهر الحقيقة » (كلمة تظهر تعنى أنها تظهر من الناحية الموضوعية لا من الناحية الذاتية في عقولنا وحدها) . . وحين يرفع الخطأ أو الوجود الآخر ، يظل عنصراً ديناميكياً ضروريا للحقيقة : لأن الحقيقة لا يمكن أن توجد إلا حيث تجعل من نفسها نتيجة خاصة لها . »[1].

= ومن أن يكون لها وجود فعلى . » (ولاس المنطق فقرة رقم ٦) . وهناك فقرات عند هيجل لا تحصى بهذا المعنى . وعلى الرغم من أن الفكرة التي تعبر عنها هذه الفقرات قد تكون غامضة إلى حد ما ، فانها قد تكون إحدى الرؤى العميقة في الفلسفة . وقد تضمنت حلا لمشكلة الشر ، فالوجود الفعلى للشر ، والخطأ ، والنقص ، ليست مجرد وهم ذاتي فحسب ، لأن هذه الأشياء موجودات حقيقية ، رغم أنها قد لا تتفق مع القول بأنه الخير المطلق قد اكتمل بالفعل الآن ، وباستمرار ، وأن يكون ، من ثم ، كامل وتام . أنظر كذلك فيما بعد فقرة رقم ٤٠٣ من هذا الكتاب .

(١) المرجع السابق .

الفصل الثالث

الفكرة Idea

٣٨٢ ــ أول وجه ظهر لدائرة الفكرة الشاملة هو الذاتية . فقد تحددت طبيعة الحقيقة الواقعة أو المطلق أو العالم على أنها ذات Subject وتلك هى القضية Thesis . أما الوجه الثانى لدائرة الفكرة الشاملة فهو الموضوعية ، وفيه تتحدد بأنها ما يضاد الذات أعنى بأنها الموضوع : وذلك هو النقيض . antithesis . ومن هنا فان المركب لايمكن أن يكون وجها واحداً أو ذاتا مجردة ، ولا وجها واحداً أو موضوعا مجرداً ، وإنما لابد أن يكون وحدة بين الذات والموضوع وهذا المركب هو الفكرة ، Idea . إذ يمكن تعريف الفكرة بأنها وحدة الذاتية والموضوعية .

٣٨٣ ــ والانتقال إلى هذا الوجه الأخير من أوجه الفكرة الشاملة إنما يوجد فى مقولة الغائية . فالوسيلة والغاية ، وفقا للتصور الكامل لمقولة الغائية على نحو ما نجده فى مقولة الغاية المتحققة ــ تنصهران فى هوية واحدة ، والآن نجد أن الوسيلة هى تعدد الموضوعات ، الغاية هى وحدة الموضوعات (فقرة ٣٧٧) ، ففى الكائن الحى ، مثلا ، نجد أن الأعضاء المنفصلة هى وسيلة حياة الكل ، بينما نجد أن الغاية هى ، فى بساطة ، الوحدة المنظمة أو الكل نفسه : ومن هنا كانت الوسيلة والغاية متحدتين فى هوية واحدة ، لأن الوسيلة هى الكائن الحى منظوراً إليه على أنه كثرة أو تعدد : والغاية هى الكائن الحى

منظوراً إليه على أنه وحدة أو اتحاد . كما أننا نجد أن عامل التعدد ، أو الوسيلة هو جانب الموضوعية ، وعامل الوحدة ، أو الغاية ، هو جانب الذاتية . ولقد سبق أن ذكرنا أن التعدد غير المنظم للموضوعات بدون وحدة ، كالتعدد الذى نجده فى الآلية الصورية ، هو الطابع الماهوى للموضوعية (فقرة ٣٠٦) ، الذى يخلو تماماً من الذاتية . فى حين أننا نظرنا إلى عامل الوحدة الذى بدأ يعود إلى الظهور وسط التعدد فى مقولة الآلية مع الآلية المطلقة و « الكيميائية » (فقرة ٣٧٦) على أنه يمثل عنصر الذاتية . وعلى ذلك فحيثما تصهر الوسيلة والغاية فى وحدة واحدة فى مقولة الغاية المتحققة ، فإن ذلك يعنى أن الذات والموضوع قد انصهرا فى هوية واحدة. وهكذا نكون قد وصلنا إلى هوية الذات وهذه هى الفكرة Idea

٣٨٤ — لقد كانت وجهة النظر العامة لدائرة الفكرة الشاملة ، كما رأينا ، هى أن كل شيء عبارة عن فكر . لكن للفكر جانبين أحدهما الذات والآخر الموضوع . ومن هنا فاننا نجد التركيز على أحد هذين الجانبين فى البداية تركيزاً مجرداً حتى ليوصف الكون بأنه ذات . ثم نجد العكس ، أعنى تركيزاً على الجانب الآخر فتوصف الأشياء كلها بأنها موضوع للفكر . وأخيراً تلغى هذه النظرة المجردة وحيدة الجانب ويرفع هذا الانفصال بحيث توصف طبيعة الكون بأنها الفكر الذى لا يكون ذاتاً فحسب ولا موضوعاً فحسب ، وإنما الذات والموضوع فى آن معاً . ولن يتضح المعنى الدقيق لهذه العبارة إلا حين نصل إلى الوجه الأخير للفكرة وهو الفكرة المطلقة ، وحتى نصل إلى هذه المقولة فإننا سوف نشير فحسب الى الخطوط العامة للفكرة .

٣٨٥ — هناك احتمال لتصور خاطىء لابد أن نتجنبه بعناية ؟ فالتوحيد

بين الذات والموضوع الذى وصلنا إليه ليس توحيداً مجرداً أو هوية فارغة . فالوحدة ليست اتحاداً بغير تمايز أعنى ليست وحدة متجانسة تمحو الفروق والإختلافات والتباين جميعاً ، وإنما هى على العكس تبقى على الاختلافات داخل الوحدة ، كما هى الحال عند هيجل دائماً ، وهى لهذا السبب وحدة عينية . صحيح أن التمايز بين الذات والموضوع يختفى فى الفكرة ، أعنى أنه يرتفع ، ولكنه مع ذلك موجود بحيث يظل الجانبان متمايزين داخل الوحدة .

وليست الهوية بين الذات والموضوع مجرد نقطة محايدة بين الإثنين . فهيجل يشير إلى أن تعريف المطلق الذى وصلنا إليه فى مقولة الفكرة هو ما نعبر عنه أحياناً بقولنا ان المطلق : « إتحاد الفكر والوجود ، أو المتناهى واللامتناهى الخ[1] » . (والفكر والوجود يستخدمان هنا كمرادفين للذات والموضوع ، فضلا عن أن اللامتناهى هو نفسه الذات والمتناهى هو الموضوع) - ومثل هذا التعريف صحيح لكنه يصبح خاطئا تماما لو فسرناه على أنه يعنى أن المطلق محايد لا هو بالذات ولا هو بالموضوع ، ولا هو بالفكر ولا بالوجود ، ولا هى باللامتناهى ولا المتناهى . ففى هذه الحالة : « سوف يبدو اللامتناهى محايداً عن طريق المتناهى وحده ، والذاتى عن طريق الموضوعى ، والفكر عن طريق الوجود . ولكننا نجد فى الوحدة السلبية للفكرة أن اللامتناهى يحتوى على المتناهى والفكر على الوجود ، والذاتية على الموضوعية . فوحدة الفكرة Idea هى الفكر Thought ، أى وحدة اللامتناهى والذاتية ، وهو بالتالى لابد أن يتميز عن الفكر بوصفه جوهراً .. »[2] وهذه الفقرة على جانب كبير من الاهمية ، وأحيانا

---

(١) ولاس ، المنطق ، فقرة [٢١٥] .
(٢) نفس المرجع السابق .

ما تفسر على أنها تعنى أن الفكر يرتفع ويجاوز التفرقة بينه وبين موضوعه .

ويحاول هيجل فى هذه الفقرة السابقة أن يقدم لنا وجهة نظر معارضة لوجهة نظر « شلنج » Schelling الذى كانت التمييزات كلها تختفى فى فلسفته فى المطلق بما فى ذلك التمييز بين الذات والموضوع : فقد تصور المطلق على أنه وحدة متجانسة تماما لا تمايز فيها على الإطلاق . إنه فراغ كامل لاهو بالموضوع ولا هو بالذات ، وإنما هو ، بصدد هذه التمايزات ، محايد تماما ، خال من كل تميز ، وبالتالى من كل طابع ومن كل سمة(١). ولقد كان الجوهر عند اسبنوزا كالمطلق عند شلنج ، لاهو بالفكر ولا بالوجود : وهذا ما يفسر لنا الإشارة إلى الجوهر فى نهاية الفقرة التى اقتبسناها .

٣٨٦ — ويمكن الإشارة إلى وجهة النظر الحقة هنا لو تذكرنا أن الموضوع على نحو ما ظهر أمامنا فى الفصل الأخير ليس هو مجرد ضد للذات ولكنه فى بساطة اللافكر Not — thought ، فالموضوع نفسه هو الفكر (٣٦٥) ومن ثم فالتفرقة بين الفكر والوجود بين الذات والموضوع ليست تمايزا مطلقا فالوجود هو الفكر ، والموضوع هو الذات ، أو قل إن الموضوع هو الذات فى صورة الآخرية Otherness . فحتى حينما تنتقل الذات إلى ضدها (إلى الموضوع) فإنها تظل مع ذلك ذاتا : ومن هنا فإن الذات تتخطى الموضوع ، والفكر يتخطى الوجود ، أو يمكن أن نقول إن الفكرة الشاملة « تضع نفسها فى البداية على أنها ذات ، أما المرحلة الثانية فهو الموضوع الذى لم يتجرد تماما من الذات وإنما يظل نتاجا للذاتية ، بمعنى أن الذاتية لا تزال موجودة على

---

(١) قارن ذلك بملاحظة هيجل الشهيرة التى يقول فيها إن المطلق عند شلنج أشبه ما يكون « بالليل الذى تبدو فيه كل الابقار سوداء » ظاهريات الروح ح ١ ص ١٥ .

على الرغم من أنها مقنّعة ومختفية : وأخيرا تأتى المرحلة الثالثة وهى عودة الفكرة من الآخر إلى ذاتها : وتلك هى العودة إلى الذاتية . ومن ثم فالفكرة Idea هى أساسا ذات وفكر وليست مجرد فراغ محايد . ولكنها ليست هى الذاتية المجردة التى صادفناها فى أول مرحلة من مراحل الفكرة الشاملة Notion والتى يقابلها الموضوع ، وإنما هى الذاتية التى امتصت ضدها ، الموضوع ، أو هى الذاتية التى احتوت نقيضها فى جوفها . وهى لهذا السبب ذاتية عينية Concrete وعلى هذا النحو ينبغى أن نفهم وصف هيجل لمطلق بأنه ليس جوهراً . وإنما هو ذات(٢) . فكما أن اللامتناهى الحقيقى لم يكن يعنى (قارن فقرة ٢٠٠ — ٢٠١) اللامتناهى السلبى المجرد الذى يضاد أو يقابل المتناهى ، وإنما كان يعنى وحدة اللامتناهى والمتناهى ، أو هو اللامتناهى الذى امتص المتناهى فى جوفه وبالتالى لم يعد ضداً له ، فكذلك نجد أن الذات هنا قد احتوت الموضوع فى جوفها ، وهى حين تفعل ذلك فإنها تصبح الفكرة . The Idea

٣٨٧ — ولقد وصلنا هنا إلى نقطة نستطيع أن نفهم فيها الوضع الحقيقى للتوحيد بين المعرفة والوجود الذى سبق أن عرضنا له بالشرح والتفسير ، إلى حد ما فى مرحلة مبكرة من هذا الكتاب (فقرة ٩) فالمعرفة هى الذات ، والوجود هو الموضوع . ولقد سبق أن أشرنا هناك إلى أن المعرفة والوجود ، أعنى الذات والموضوع ، متحدان فى هوية واحدة ولكنهما مع ذلك متمايزان. ولما كان التعارض ، أو التمايز ، بينهما يؤخذ بصفة عامة على أنه الحقيقة كلها ، فقد ركزنا هناك بقوة على التوحيد بينهما . وها نحن الآن نرى أن كلا من التوحيد والتعارض أساسى وهام . ولو طلب إلى هيجل أن يبرهن على نظريته فى الهوية فى الإختلاف ، أو الوحدة فى التباين فيما يتعلق بالمعرفة والوجود ـ

---

(١) الظاهريات جـ ١ ص ١٥ .

فسوف يشير إلى الفصل الحالي من فصول المنطق . والبرهان الكامل إنما يلتمس في سير الجدل كله من الوجود الخالص إلى النقطه الراهنة التي وصلنا إليها .

يفترض الحس المشترك الساذج أن الذات والموضوع ، أو الفكر والوجود ، منفصلان تماماً ، لأنه يدرك ما بينهما من فروق واختلافات ولكنه ليس لديه أدنى فكرة عن اتحادهما أو هويتهما . ذلك لأن هذا المشترك تسيطر عليه مقولات الفهم ولا يرتفع قط إلى وجهة أعلى من وجهة نظر الماهية . وكذلك ينظر العلم هذه النظرة ذاتها لأنه يستخدم مقولات الماهية بصفة أساسية ويعتبرها أدواته . وما دمنا ننظر إلى الكون في ضوء مقولات الوجود والماهية وحدهما ، فإن الفصل في الذات العارفة والموضوع المعروف سوف يبدو فصلا مطلقاً . لكن الفلسفة هي وحدها التي تستطيع أن تنفذ إلى الفكرة الكامنة وراء الماهية بحيث تستطيع أن ترى الكون بمقولات الفكرة Idea وتدرك أن موضوع الفكر هو نفسه فكر أو هو نفسه ذات ، لأن الكون ليس شيئا آخر غير الفكر ، وأن الفكر يجاوز التفرقة بينه وبين موضوع ويشمل الأخير داخل وحدته . أما كيف يحدث ذلك بالضبط ؟ فهذا هو ما شرحناه في سير الجدل حتى هذه النقطة التي وصلنا إليها . وعلى الرغم من ذلك فان هذه الوجهة من النظر لا يمكن أن تتضح تماما إلى أن نصل إلى مقولة الفكرة المطلقة .

٣٨٨ — وللفكرة ثلاث مراحل هي (١) الحياة (٢) المعرفة (٣) الفكرة المطلقة .

القسم الأول

الحياة . . . Life.

٢٨٩ — وصلنا فى مقولة الغاية المتحققة إلى التوحيد بين الوسيلة والغاية فى هوية واحدة . وظهرت الوسيلة على أنها التعدد والغاية على أنها الوحدة التى تجمع هذا التعدد . ولقد نظرنا إلى الوسيلة أو التعدد ، على أنها لا توجد الا فى الغاية ، أو الاتحاد ، وبواسطتها ، وإلى الاتحاد على أنه لا يوجد الا فى التعدد فحسب ، وعن طريقه ، فلا يمكن لأحدهما أن يوجد بذاته ؛ فكل منهما هو ماهو عليه عن طريق الآخر . وفضلا عن ذلك فهما ليسا وجودين ولكنهما وجهان فحسب لوجود واحد ، فالتعدد والوحدة ، أو الأجزاء والكل ، يتحدان فى هوية واحدة لكنهما مع ذلك متمايزان .

وهذا التصور للوحدة التى توجد طبيعتها كلها فى تعدد يندرج تحتها ، والتعدد الذى توجد طبيعته كلها فى تكوينه لهذه الوحدة — يؤلف المقولة التى يطلق عليها هيجل اسم الحياة وكل ماعلينا أن نفعله لكى نفهم مقولة الحياة هو أن نفهم هذا التعدد فى الوحدة الذى يعرضه علينا التعريف السابق وبالطبع ليس ذلك هو كل ماتوحى به كلمة الحياة ، ولكن مهما تكن المعانى الاضافية التى تلحق عادة بهذه الكلمة فاننا ينبغى أن نكون على حذر فنستبعدها بوصفها مضموناً تجريبياً لم يستنبطه هيجل ولا يشمله معنى المقولة الهيجلية . فهذه المقولة ، مثلها مثل مقولة القوة ومظهر تحققها ، هى احدى المقولات التى يطلق عليها هيجل اسماً من اسماء الوقائع التجريبية لأنها تتمثل بوضوح ظاهر فى هذه الواقعة التجريبية . وما لم

تضع ذلك في اعتبارنا فقد نقع في خطأ الظن بأن هيجل استنبط مضمون واقعة الحياة بأكملها على نحو ما توجد في التجربة ولا شك أن الحياة العضوية هي مثل لهذا التعدد في الوحدة ، أو هي على الأقل أقرب الأمثلة اليها من أية واقعة أخرى تقع لنا في تجربتنا اليومية : فكون الشيء متعدداً وواحداً في آن معا هي في الواقع السمة الرئيسية للكائنات الحية ، فالكائن الحي مؤلف من أجزاء أو أعضاء ، وهي ما هي عليه بفضل علاقتها بغيرها من الاعضاء والجميع في خدمة الحياة ككل ، فاليد المبتورة ، كما لاحظ أرسطو قديماً ، ليست يداً ، أى أن الطبيعة الجوهرية لهذا العضو تتوقف فحسب على علاقته بالكل الذى هو جزء منه فاذا ما هدمت هذه الصلة فانك بذلك تهدم طبيعتها الجوهرية ومن ثم فأجزاء الجسم الحى هى تعدد تعتمد طبيعته الجوهرية على أنه يؤلف وحدة الكائن الحى . والعكس : ليس لوحدة الكائن الحى معنى ولا وجود الا في كثرة أعضائه .

٣٩٠ — وعلى أية حال فليس الجسم الحى هو أكمل مثال على المقولة الهيجلية فهذه المقولة تعنى أن التعدد والوحدة لا يمكن أن يكون لها وجود على الاطلاق حين يعزل الواحد منها عن الآخر . وليست تلك هى الحال فى الجسم الحى : فاليد المبتورة لا تعد يداً ولكنها مع ذلك لا تكف عن الوجود ، وعلى الرغم من ذلك فليس علينا سوى أن نسير مع فكرة الوحدة فى التعدد ، على نحو ما توجد بالفعل فى الحياة العضوية ، إلى نتيجتها المنطقية ، عندئذ نصل إلى مقولة الحياة الهيجلية وعلينا أن نتذكر أن الحياة من الناحية التجريبية لا تعنى الوعى أو الشعور : فالنباتات كائنات حية ولكنها ليست واعية أو ليس لديها شعور أو وعى : وينبغى علينا ، بالمثل ، ألا نظن أن فكرة الشعور موجودة فى مقولة الحياة عند هيجل : فسوف تظهر المعرفة ، فى القسم التالى بوصفها مقولة أعلى من

مقولة الحياة ، ولهذا فعلينا أن نضرب الأمثلة بالنبات لا بالحيوان حين نتحدث عن مقولة الحياة عند هيجل .

٣٩١ — ويصف هيجل الجسم بأنه عنصر التعدد كما يصف النفس بأنها عنصر الوحدة غير أن هذه الأسماء ، مثلها مثل اسم الحياة ذاتها ينبغى أن تؤخذ بمعنى مجازى لا بالمعنى الحرفى .

وسوف يتضح كذلك أن الحياة هى وحدة الذات والموضوع ، لأن الكائن الحى هو الذات والموضوع فى آن معاً .

وتنقسم مقولة الحياة ، وهو التقسيم الذى يبدو غير مقنع وفيه الكثير من الخلط[1] على النحو التالى :

(١) الفرد الحى
(٢) سير الحياة
(٣) النوع

التقسيم الفرعى الأول

٣٩٢ — أول صورة من صور الحياة هى صورة مباشرة وأعنى بها هذه الحياة أو الكائن الحى الفرد أو الفرد الحى[2] .

والتقسيم الفرعى الثانى
عملية سير الحياة

٣٩٣ — يوجد الجسم والنفس أعنى التعدد والوحدة ، فى الفرد الحى على نحو مباشر أو هى وحدة مباشرة ، ومع ذلك فهما متمايزان . ومن هنا كانت

---

(١) ولهذا السبب أوجزت هذه المراحل إلى أقصى حد ممكن وحذفت الاشارات المشكوك فيها إلى الاحساس ، والتهيج والنسل . . . الخ

(٢) انظر فيما سبق فقرة [٢٣٩] .

علاقة النفس بالجسم علاقة ذاتية سلبية ؛ وذلك لأنهما لما كانا متحدين فى هوية واحدة فان العلاقة بينهما هى فى هذه الحالة علاقة الذات بنفسها . لكن بما أنهما متمايزان فان العلاقة بينهما هى علاقة الذات بالآخر الذى يقف فى مقابلها ويواجهها بوصفه اللاذات . وهذ العنصر الآخر أو السلبى فى علاقة الذات يعطينا فكرة شىء يواجه الكائن الحى وليس هو نفسه الكائن الحى ، وبالتالى فهو طبيعة غير عضوية . وهذه الطبيعة غير العضوية التى تواجه الكائن الحى ليست شيئاً آخر غير الكائن الحى نفسه وقد خرجت منه . ومن هنا فإن الكائن الحى يجاهد لكن يتغلب على الضد ويعود ليمتص اللاعضوى فى ذاته (وهى عملية يقارنها هيجل بشىء من الخيال بعملية التمثل Assimilation ويمكن أن نطلق على الصراع الذى يتم به ذلك ، وعلى الفعل وردالفعل من الجانبين ، وعلى العضوى واللاعضوى اسم عملية سير الحياة . ومن المستحيل أن تشرح هذه الاستدلالات بوصفها استنباطاً أوليا صارماً فمن العسير أن تقول إنها تحمل هذا الطابع ، ويبدو أنها تعتمد اعتماداً كلياً على عناصر جمعت بطريقة تجريبية .

التقسيم الفرعى الثالث
النوع The Kind

٣٩٤ — يعود الكائن الحى إلى امتصاص اللاعضوى فى جوفه عن طريق عملية سير الحياة السالفة . وهو حين يفعل ذلك يكف عن أن يكون، كما يقول هيجل ، فرداً ويصبح كليا unirersal وهذا هو الجنس أو النوع . فهو يقول : الفرد الحى يظهر بادىء ذى بدء بوصفه ذاتاً أو فكرة شاملة داخلياً ، وخلال العملية التالية يتمثل الموضوعية الخارجية ،. وهكذا يضع لذاته طابع الحقيقة الواقعية .. Reality ومن ثم فهو الآن نوع ضمناً مع كلية الطبيعة الجوهرية(١).

(١) ولاس ، المنطق فقرة [٢٢٠] .

ومن الصعب أن نستخلص من هذه الفقرة معنى أكثر من ذلك . لكى يظهر أن فكرة هيجل هى على النحو التالى : لما كان أمام الكائن الحى اللاعضوى بوصفه ضداً له ، فانه بذلك يكون أحد اثنين : هذا ضد ذاك وهو بذلك يكون جزئياً. أما حين يمتص الآخر فى جوفه فانه يكف عن أن يكون ثانى اثنين ، أعنى يكف عن أن يكون جزئياً ومن ثم يصبح الآن كلياً ، أى اننا إذا نظرنا إلى الكائن الحى كليته لوجدنا أنه النوع . ولكن من العسير أن نأخذ هذا الاستنباط مأخذ الجد .

القسم الثانى

المعرفة Cognition

٣٩٥ — لقد أصبح الكائن الحى الآن ، بعد أن أدمج اللاعضوى فى جوفه، شمولا Totality يحتوى على ذاته ، ولم يعد هناك شىء خارجاً عنه ولا شىء يضاده . ومن ثم فهو الآن لا يرتبط بغيره ، وإنما يرتبط بنفسه فحسب لأنه لا شىء يرتبط به غير ذاته . وعلى ذلك فهو يميز نفسه من نفسه داخل هذه العلاقة الذاتية (فقرة ٢٠٨) ويعود ويظهر على أنه عنصر يواجه ذاته . وهذا العنصر الذى خرج منه وهو الآن يواجهه هو العالم الخارجى . وعلى ذلك فلدينا هنا نتيجتين (١) الفرد الحى الذى يواجه العالم الخارجى ليس فقط خارجاً عنه وإنما هو كذلك داخل فيه : لأنه على الرغم من أن العالم الخارجى هو الآن آخر إلا أنه خرج من الكائن الحى نفسه ، وما يظهر من الكائن الحى ليس إلا الكائن الحى ذاته ، وهو لذلك يظل داخل الكائن الحى . وهاتان النتيجتان تظهران على التوالى من عاملى العلاقة الذاتية التى رأينا أنها موجودة لدى الكائن الحى . وهذان العاملان هما الهوية والتباين أو الوحدة والاختلاف ، فالكائن الحى مرتبط بنفسه وما يرتبط به ليس خارج ذاته وإنما هو موجود فيه . ولكن ما يرتبط به من ناحية أخرى متميز عنه وهو لهذا السبب شىء آخر غير ذاته ، أعنى أنه خارج عنه .

وحين نقول إن الكائن الحى يواجه العالم الخارجى ، وهو العالم الخارجى

الذى يظهر داخل الكائن الحى ، فإننا بذلك نحدد المعرفة Cognition . فقولى أنى أعرف العالم ، يعنى أولا : أن هناك عالماً خارجياً عنى . ولكنه يعنى ثانياً: أن هذا العالم يظهر فى صورة تمثل داخل وعيى أو داخل ذاتى .

٣٩٦ — ومن الواضح أن المعرفة تعتبر بحق مقولة من مقولات الفكر ، وهذا واضح من قولنا أن وجهة النظر العامة للفكرة الشاملة هى أن الكون عبارة عن فكر فالمعرفة صورة من صور الفكر . أما ظهورها كمقولة من مقولات المرحلة الثالثة للفكرة الشاملة وهى الفكرة Idea فيبرره القول بأن المعرفة تعنى وحدة الذات والموضوع . ولسنا بحاجة إلى القول بأن هذين الجانبين من جوانب االمعرفة متمايزان فهذا أمر واضح . لكن واضح أيضاً أنهما يشكلان كذلك وحدة ، ما دامت الذات والموضوع يمثلان فى وحدتهما ما نعنيه بالضبط بالوعى . وتلك هى الهوية فى التباين ، هوية الوجود والمعرفة .

٣٩٧ — إننا نجد ، فى مقولة المعرفة ، أن العالم الخارجى أو الموضوع يصبح داخلياً فى الذات . وذلك يحدث بطريقتين : فالذات يمكن أن ينظر إليها من ناحية على أنها متقبلة أو منفعلة : أعنى على أنها تقبل العالم الخارجى فى ذاتها وتلك هى المعرفة الأصلية . فالموضوع هنا هو الذى يشكل الوعى وليس الوعى هذه الذى يشكل الموضوع . وهدف المعرفة الأصلية أن تعرف العالم على ما هو عليه ، أعنى أنها لا تستهدف تغيير العالم وإنما تتقبله تقبلا سلبيا . ويمكن من ناحية أخرى أن تنظر إلى الذات على أنها إيجابية نشطة فعالة active تنشد تشكيل العالم حتى يتسنى لها أن تظهره متسقا مع الذات . وتلك هى الإرادة العالم وهى مبدأ العمل الذى يتميز عن المعرفة ؛ فالعمل لا يتقبل Volition تقبلا سلبيا كما كما هى الحال فى المعرفة وإنما هو ينشد تغيير العالم ليجعله متفقا مع أهدافه الخاصة. فالمعرفة ، كما يعرفها هيجل هنا ، تعنى بصفة عامة إلغاء التباين والاختلاف بين

الذات والعالم بحيث يصبح الإثنان شيئاً واحداً ويمكن للتباين أن يلغى إما عن طريق الذات التى تجعل نفسها متسقة مع العالم، كما هى الحال فى المعرفة ، وأما عن طريق الذات التى تجعل العالم يتسق معها كما هى الحال فى السلوك والارادة .

وعلى ذلك فالمعرفة تنقسم قسمين (١) المعرفة الأصلية (٢) الإرادة . ولا يكتمل بذلك المثلث لأنه ليس ثمة مثلث ، فهيجل هنا يتخلى عن المنهج الثلاثى كما أننا لا نجد لذلك تفسيراً

٢٩٨ — كلمة المعرفة كما تستخدم فى العادة لا تشتمل على كلمة الإرادة التى تعتبر فى واقع الأمر ضداً لها. وهيجل ، على أية حال ، يستخدم الكلمة لتشمل كلا من المعرفة الأصلية أعنى ما يسمى عادة بالمعرفة ، والإرادة . ويرى دكتور مكتجارت أن كلمة الوعى كانت مناسبة لهذا السياق أكثر من كلمة المعرفة (١).

التقسيم الفرعى الأول
المعرفة الأصلية — الحق

٢٩٩ — موضوع المعرفة الأصلية هو فكرة الحق وهى تسمى كذلك الفكرة النظرية .

مادامت الذات ينظر إليها فى المعرفة على أنها منفعلة تتقبل الموضوع ، فإنه لا ينظر إلى الموضوع ، بالتالى ، على أنه نتاج للذات وإنما على أنه معطى Datum يوجد بذاته ، أعنى على أنه معطى ويعطى من الخارج وتستقبله الصور الموجودة فى الذاتية . وتلك هى على سبيل المثال وجهة نظر كانط أما القول بأن كانط كان ينظر إلى الصور الموجودة فى الذات أعنى إلى المقولات على

(١) شرح على منطق هجل فقرة [٢٧٨] .

أنها نشاط تلقائي الذات لا يغير من هذه الحقيقة شيئا . فبيت القصيد هو أن العالم الخارجي ينظر إليه على أنه موجود فعلا أو على أنه معطى ، أو على أنه يظهر من الخارج أمام الذات التي تتقبله في هذه الحالة تقبلا سلبياً .

٤٠٠ — وهذه المعرفة هي أساساً معرفة متناهية ، وهي عاجزة عن إدراك شيء سوى الحقيقة المتناهية . وتناهيها سببه أنها ليست هي ذاتها الحقيقة الواقعية Reality كلها ، لكن العالم في نظرها على العكس ، شيء معطى على نحو خارجي وهو أمامها يواجهها ويحدها . ولهذا كانت هذه المعرفة تعتمد أساساً على وجهة النظر التي تشطر هذه الحقيقة إلى ذات وموضوع وتباعد بينهما دون أن تدرك هويتهما . وهذا اللون من المعرفة يركز بصفة عامة على أهمية الاختلاف والفروق ويتجاهل الوحدة ومن هنا فانها تمثل معرفة الفهم (1). وإذا كان لابد من السؤال ولماذا ينبني الوعي بهذه الصورة فإننا نجد الجواب هنا ؛ فمعرفة الفهم قد تم استنباطها هنا ، فهي من ثم تظهر لنا في هذه المرحلة من مراحل الجدل بوصفها مرحلة ضرورية من مراحل التطور الذاتي للفكر .

---

(1) قد يقع القارىء المبتدىء هنا في حيرة فيعجب : إذا كانت هذه المعرفة هي معرفة الفهم ومعرفة المتناهي فلماذا تظهر هنا في دائرة الفكرة الشاملة التي هي دائرة العقل واللامتناهي، بدلا من ظهورها في دائرة الماهية التي هي دائرة الفهم والمتناهي . . ؟ . والجواب هو أن مقولة المعرفة تعطينا وجهة النظر التي ترى أن الكون هو بالضرورة فكر معرفي . في حين أن وجهة نظر الماهية هي ، على العكس ، أن الكون يتألف من أشياء ، و « قوى » ، و « جواهر » . . . الخ ولما كانت المقولة الأخيرة تنظر إلى الكون على أنه فكر فهي بالضرورة تنتمي إلى دائرة الفكرة الشاملة .

٤٠١ — والصور الذاتية التى تتقبل فيها الموضوع الخارجى فى هذه المعرفة المتناهية هى صور كلية أو كليات slasrevinU (أو هى مقولات كانط) وهى فضلا عن ذلك كليات مجردة وفارغة . ذلك أن الكلى العينى هو الذى يخرج من جوفه الجزئى والفردى وهو بذلك يفض ما بداخله أما الكلى الذى نصادفه هنا ، فى المعرفة المتناهية ،فهو يملأ من الخارج ، معطيات موجودة فعلا وهكذا يكون هو نفسه مجرداً وفارغا .

ومن ثم فان أول منهج للفكر تكشف عنه هذه المعرفة المتناهية هى ما أسماه هيجل بالمنهج التحليلى الذى يهدف إلى أن يدرج الموضوع الفردى تحت كل مناسب وهو بذلك يبدأ من الموضوع الفردى ثم يرتفع إلى الكلى ، وهذا هو منهج الاستقراء . ولقد نظر التجريبيون أمثال لوك إلى الفكر بأكمله على أنه نموذج لهذا المنهج التحليلى .

ويمكن للمعرفة المتناهية أن تعكس هذه العملية فتبدأ من الكلى فى صورة التعريف ، ثم تهبط بواسطة الجزئى ، بوصفه حداً أوسط ، إلى الفردى وهذا هو ما أسماه هيجل بالمنهج التأليفى وهو منهج الهندسة . ذلك لأن الهندسة تبدأ من الكليات ، وأعنى بها التعريف - والبديهيات ثم تهبط بواسطة البرهان إلى الحالة الفردية ، أو الحقيقة الأقل عمومية والتى تريد البرهنة عليها . ولقد حاول اسبنوزا أن يطبق المنهج التأليفى على الفلسفة .

ولكن لا المنهج التحليلى ولا المنهج التأليفى يصلح للفلسفة لأن كليهما عبارة عن صورة من المعرفة المتناهية التى تفترض الموضوع كشىء معطى ، وهو بذلك خلو من الضرورة : أما المنهج الصحيح للفلسفة فهو المنهج الجدلى الذى يسمى كذلك بالمنهج المطلق الذى لا يشتمل على أية افتراضات من بدايته حتى نهايته ، فمقولة الوجود ليست مجرد بداية ، ولكنها تقوم على النهاية أعنى على المقولة

الأخيرة وهى مقولة الفكرة المطلقة . والمنهج الجدلى منهج تحليلى وتأليفى فى آن واحد فى كل خطوة من خطوات سيره ، فهو نفسه عبارة عن مركب المنهجين السابقين معاً . وهو لأنه يسير من الكلى المجرد نحو تخصيص أكثر فأكثر ،حتى يصل إلى الفردى العينى فهو تأليفى ، لكن لما كان يبدأ من المباشرة ويسير من خلال التوسط الكلى العينى الذى يحوى فى جوفه المباشرة السابقة فهو لذلك تحليلى .

التقسيم الفرعى الثانى

الإرادة — الخير

٤٠٢ - أعطتنا المعرفة الأصلية ، من ناحية ، البرهنة عن طريق المنهج التأليفى ومثل هذه البرهنة تحمل سمة الضرورة . والنتيجة فى هذه البرهنة تتبع بالضرورة ما سبقها فهى تنتج من المقدمات . والواقع أن البرهان لا يعتمد على شىء سوى على إظهار ضرورة النتيجة . ولكن مجرد انبثاق عنصر الضرورة يعنى أننا بدأنا نترك دائرة المعرفة الأصلية . فلقد كان الطابع الرئيسى لهذه المعرفة هو أنها تتقبل العالم تقبلا سلبياً على نحو ما يرد إليها من الخارج . ولكن الضرورة لا يمكن أن تأتى من الخارج لأن ما يأتى من الخارج هو فى بساطة شىء موجود وجوداً فعلياً فهو مجرد واقعة محض ، أو هو حادث ليس له علة ، وبالتالى لا يمكن أن نجد فيه ضرورة. فنحن نقول عما هو معطى « إنه « موجود» ولكن لا يمكن على الإطلاق أن نقول إنه «لابد » أن يوجد. ومن ثم فهذه الضرورة لا توجد أمام الذات وجوداً خارجياً، وإنما هى على العكس نشاط تلقائى للذات(1) ومن هنا فقد

---

(1) خط التفكير هنا يتفق مع تفكير كانط أو هو نفسه هذا التفكير. فقد كان كانط يعتقد أن عنصرى الضرورة الشمول الموجودين فى الوعى لا يمكن أن يوجدا فى التجربة كما بين هيوم بحق ،ومن ثم فلا بد أن ينسبا إلى نشاط الذات .

خلّفنا وراءنا فكرة الذات السلبية التى تتقبل العالم وسرنا قدماً نحو تصور الذات الايجابية النشطة التى تعدل العالم وتغيره حتى يتفق معها ، والذات الإيجابية التى تعدل العالم وتغيره حتى يتفق معها هى: الارادة وهكذا ننتقل من الفكرة النظرية إلى الفكرة العملية . وكما أن موضوع المعرفة الأصلية كان الحق ، فان موضوع الارادة هو الخير .

٤٠٣ — والارادة ، كمقولة المعرفة السابقة متناهية، ولنفس السبب ، فعلى الرغم من أنها إيجابية وتسعى إلى تغيير العالم فانها لا تزال تنظر إليه على أنه معطى من الخارج ، أو على أنه مادة موجودة بالفعل تمارس فيها نشاطها ، أعنى أن العالم لا يزال وجوداً غريباً يواجهها ويحدها . ولما كانت الارادة متناهية على هذا النحو ، ولما كانت تفصل على نحو مطلق بين الذات والموضوع ، بين الوسيلة والغاية ، بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون - فانها لا تزال تنظر إلى الخير على أنه عمل لم يتحقق فى العالم بعد . فما هو موجود هو عامل الوجود أعنى هو الموضوع . وما ينبغى أن يكون هو عا ل الفكرة الشاملة أعنى هو الذات (٣٧٦) . والمعرفة المتناهية ، بما فى ذلك الإرادة ، لم تصل بعد إلى وجهة النظر التى تربط بين الذات والموضوع فى هوية مطلقة ؛ وهى وجهة النظر التى لن تتحقق إلا فى مقولة الفكرة المطلقة وحدها . ولهذا فأن نجد ما هو كائن وما ينبغى أن يكون يظهران بوصفهما شيئين مختلفين أتم الاختلاف ، ويتخذ نشاط الإرادة صورة سلسلة لا متناهية من المحاولات نحو الخير الذى لن يتحقق ، مع ذلك ، أبداً . والواقع أن الموضوع ، أو ما هو كائن ، والذات ، أو ما ينبغى أن يكون سوف يظهران فى مقولة الفكرة المطلقة متحدين ومتمايزين فى وقت واحد . وبعبارة أخرى سوف نجد أن الخير قد تحقق لكنه لم يتحقق على حد سواء : « ان الغاية النهائية للعالم قد تم إنجازها لكنها فى نفس الوقت

لا تزال تنجز ذاتها أيضاً(١) . إن الوعى الساذج لا ينفذ من وراء قشرة العالم الخارجية إلى ماهيته ولكنه يكتفى بتطبيق المقولات الدنيا . أما العقل الفلسفى فهو يرتفع إلى وجهة نظر مقولة الفكرة المطلقة : وعندئذ يرى كل شىء بوصفه فكرة مطلقة ، ويدرك أن العالم الموجود ليس شيئاً سوى الفكرة المطلقة وأن هذا العالم حين يدرك إدراكاً حقيقياً لا يكشف عن تفرقة بين الوسيلة والغاية ، والذات والموضوع وما هو كائن وما ينبغى أن يكون . فالعقل المتناهى ، أو الفهم هو وحده الذى يقيم هوة بين الذات والموضوع ، وبين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، ومن ثم يُنظر إلى الخير على أنه فكرة مثالية بعيدة المنال توجد فى المستقبل أو توجد فى عالم آخر .

(١) ولاس المنطق فقرة [٢٣٤] إضافة وقارن أيضا فيما سبق فقرة ٣٨١ والحاشية على هذه الفقرة .

القسم الثالث

الفكرة المطلقة Absolute Idea

٤٠٤ ــ الإرادة متناهية إذ لا يزال الموضوع يعارضها وهو الذى تنظر إليه على أنه غريب عنها ، على أنه ليس هو ذاتها ، وعلى أنه يواجهها . ومن هنا نجد فى الارادة ذلك التناقض الذى أشرنا إليه فيما سبق : من حيث أنها تضع نصب عينيها فرضاً لابد من تحقيقه ، وهذا الفرض هو الخير . والارادة تنظر إلى الخير من ناحية على أنه الحقيقة الوحيدة وماهية العالم ، وتنظر إلى الموضوع على أنه ــ بمقدار مايختلف عن الخير ، مجرد مظهر محض وعلى أنه غير حقيقى . فى حين أن الارادة تنظر إلى الخير ، من ناحية أخرى ، على أنه غير حقيقى مادام يكمن فى المستقبل ولم يتحقق أعنى أنه ليس له وجود موضوعى بعد . ويتضح هذا التناقض [أعنى نظرة الإرادة إلى الخير على أنه حقيقى وغير حقيقى فى آن معاً] فى المحاولات اللامتناهية والجهود التى لا حصر لها التى يبذلها الكون لكى يبلغ الخير الذى لن يبلغه أبد .

هذا التناقض هو القبصة فى مقولة الإرادة يدفعها إلى السير نحو الفكرة المطلقة . وتكمن جذور هذا التناقض فى حقيقة أن الذات والموضوع ــ فى مقولة الإرادة ــ يواجه الواحد منهما الآخر دون أن يكون هناك توفيق بينهما فالموضوع لا يزال عنصراً غريباً يمثل أمام الإرادة من العالم الخارجى وعلى ذلك فلا يمكن

لهذا التناقض أن يرفع إلا فى مقولة لايعود فيها الموضوع غريباً عن الذات التى تريد وإنما يكون متحداً معها .

ويبدو الكفاح من أجل بلوغ هذه المصالحة فى صورة سلوك . فالإرادة تستهدف الخير . ولكن لما كان هذا الخير غير متحقق فى العالم الخارجى فإنه لذلك لايكون موضوعاً وإنما مجرد مثل أعلى ذاتى . ولهذا فان الإرادة تعمل وتسعى إلى إجبار الموضوعية لكى تتحد مع ذاتيتها . أعنى أنها تجاهد لكى تتحد الموضوعية الذاتية ويتم التغلب ، على هذا النحو ، على تناهيها ولكى يصبح الموضوع غير غريب عنها . رالارادة وهى تبذل هذه الجهد تدرك عدم كفايتها .

وبهذه الطريقة تتحول مقولة الإرادة إلى معرفة أصيلة ، فتذهب إلى أن الحقيقة لايمكن أن تكون تأملا للخير الذاتى لحسب . إذ أن الإرادة ذاتها تتطلب أن يكون الخير موضوعياً أعنى أن يتحقق بالفعل فى العالم . وحين يوجد الخير فى العالم فعلا بوصفه موضوعاً موجوداً بالفعل ، فان موقف الذات منه سوف يكون مرة أخرى ، لاموقف الإرادة ، وإنما موقف المعرفة الأصلية . لأن الإرادة لن تكافح عندئذ من أجل الخير الذى ليس(رغبة نختارها) لكنها ستدرك الخير الموجود فعلا بوصفه شيئاً حاضراً أمامها (أعنى معرفة أصليه) . وعلى ذلك فان الإرادة تتضمن المعرفة الأصلية بالضرورة ولاتستطيع أن تتخلص من تناقضاتها إلا حين تربط نفسها بهذه المعرفة . وعلى ذلك فان المقولة الجديدة ستكون وحدة الإرادة والمعرفة . وعلى ذلك فان الخير يرى فى هذه المقولة الجديدة على أنه قد تحقق على نحو أبدى ، فما ينبغى أن يكون هو أيضا كائن فالجانبان متحدان وما هو كائن هو جانب الموضوع ، وما ينبغى أن يكون

هو جانب الفكرة الشاملة أو جانب الذات . ومن هنا فان الذات والموضوع متحدان الآن . والفكرة الموجودة هنا هى نفسها ، من حيث ماهيتها ، الفكرة الموجودة فى الفقرة (٣٧٧) القائلة بأننا فى الغاية المحققة نجد لدينا وحدة الوسيلة التى هى الموضوع مع الغاية التى هى الذات . والغاية والخير هما بالطبع تصورات ذات طبيعة متشابهة ، فمقولة الخير ليست سوى مقولة أكثر تخصيصاً وتعريفاً لمقولة الغاية . والخير والغاية هما معاً جانب الفكرة الشاملة أو الذات . ومن ثم فان الخير المتموضع أو المتحقق يعنى وحدة الذات والموضوع .

وهذه الهوية فى الاختلاف المطلق بين الذات والموضوع هى الفكرة المطلقة. ومعناها المباشر هو أن الذات ، بدلا من أن تنظر إلى الموضوع على أنه شيء غريب وخارجى بالنسبة لها فإنها تدرك الآن أن الموضوع ليس إلا نفسها ، فالموضوع هو الذات . والذات لاتتخذ لنفسها موضوعاً سوى ذاتها . وحين تصل الفلسفة إلى هذه المقولة فانها تذهب إلى أن الكون كله . النبات ، والنجوم ، والبشر ، والأشياء ، ليست شيئاً « معطى » للروح من مصدر خارجى لكنها ليست سوى الروح نفسها . وهكذا تجعل الروح أو الذات نفسها مزدوجة ، وتضع ذاتها على أنها موضوعها الخاص فى صورة عالم خارجى ، وهى حين تتأمل هذا العالم لاتتأمل إلا نفسها . والروح هى التى تعرف نفسها على أنها الحقيقة الواقعية كلها . وهى على هذا النحو : فكرة الفكرة ، الفكر الذى يفكر فى ذاته وليس فى موضوع غريب عنه . إنها فكر الفكر عند أرسطو . وهو مايعبر عنه أحيانا بالقول بأن الفكرة المطلقة هى مقولة الوعى الذاتى أو الشخصية، أعنى الوعى — أو الفكر — الذى يتخذ من ذاته موضوعاً له .

٤٠٥ — الفكرة المطلقة هى الحقيقة المطلقة : انها التعريف الأخير الكامل

والكافى للمطلق أو الله وهو أيضا التعريف الأخير الكامل للكون . فالله هو فكر الفكر أو الهوية المطلقة للذات والموضوع . وحين ننظر إلى الكون على أنه نسق من « المادة » تحكمه « قوى » وتسيطر عليه أسباب « وعلل » ... الخ إننا عندئذ نراه فى غير حقيقته ، فى ضوء مقولات ناقصة وحيدة الجانب . أما الحقيقة الكاملة فاننا نبلغها ها هنا . أولا : إن العالم فكر (دائرة الفكرة الشاملة بصفة عامة) وأخيرا إنه فكر الفكر (الفكرة المطلقة) أو الشخصية .

٤٠٦ — والفكرة المطلقة هى اللامتناهى المطلق لأنها تغلبت على التعارض. فهى الذاتية التى امتصت ضدها ، الموضوعية ، فى جوفها ، ولم يعد الآن يواجهها خصم جديد لأنها تمتد بامتداد الحقيقة الواقعية ، كلها . ولهذا السبب فاننا نجد أنه فى حين كانت المعرفة التى أدت إلى ظهور المنهج التحليلى والمنهج التأليفى ، معرفة متناهية ، فإن الفكر الفلسفى الذى نفذ إلى مقولة الفكرة المطلقة هو معرفة لامتناهية . فنحن نجد أن المعرفة الشائعة يحدها الموضوع الخارجى : كالمنزل أو الشجرة أو النجم . أما المعرفة الفلسفة فهى تعرف أن موضوعها وليكن منزلا أو شجرة أو نجماً — ليس إلا ذاتها ، وأنها لهذا السبب تجد نفسها بنفسها ولذلك فهى لا متناهية[1] . والقول الشائع بأن عقل الإنسان متناه هو قول كاذب لأن المعرفة الفلسفية هى الفكر اللامتناهى القادر على إدراك اللامتناهى ، وهو نفسه اللامتناهى الذى يدركه .

---

(١) إن الفشل فى تذكر هذه الحقيقة هو الذى جعل دكتور مكتجارت يذهب إلى أن المعرفة الفلسفية ليست مثالا تجريبياً عن الفكرة المطلقة . لأن المعرفة ، كما يقول (شرح على منطق هيجل فقرة ٩٥) تمثل فكرة الحق — وهى المقولة التى يكون فيها الكون هو المحدد للإنسجام . وذلك توحيد للمعرفة بصفة عامة مع=

٤٠٧ — ويقول هيجل أيضاً إن مضمون الفكرة المطلقة هو ببساطة نسق المنطق الذى يبلغ الآن نهايته . وذلك قول واضح ، فكما رأينا مراراً : كل مقولة تتضمن فى ذاتها صراحة جميع المقولات السابقة مدمجة فى وحدتها . والفكرة المطلقة بوصفها آخر مقولة وبوصفها التوفيق المطلق بين المختلفات تشتمل فى داخلها على جميع المقولات السابقة أعنى على المنطق كله . والفكرة المطلقة هى أيضا الذات والموضوع معاً . ومن حيث هى ذات فهى صورة المنطق لأن صورة الفكر هو جانب الذاتية (قارن فقرة ٣٦٦) لكن صورة المنطق هى ببساطة : المنهج الجدلى . ومن ثم فان الفكرة المطلقة هى ، بوصفها ذاتاً ، المنهج الجدلى . وهى بوصفها موضوعاً أو مضموناً فهى عبارة عن مقولات المنطق . لكن هذه الصورة وهذا المضمون ، أو الذات والموضوع ، لا يقف كل منهما خارج الآخر على نحو ما كانت الحالة فى المعرفة المتناهية . ومن هنا فينبغى ألا ينظر إلى المنهج الجدلى على أنه صورة غريبة تفرض من الخارج على مادة محايدة كما هى الحال فى منهج المنطق الصورى الذى يفرض على موضوعاته ، بل ينبغى النظر إليه على أنه متحد مع مضمونه تماما فى هوية واحدة .

= مع المعرفة الأصلية التى لا يمكن أن تمثل المعرفة المطلقة مادام يحددها موضوع غريب . لكن المعرفة لا يمكن أن تكون محدودة على هذا النحو . إن المعرفة الفلسفية هى المعرفة العامة وهى لا متناهية وتعرف أن موضوعها هو ذاتها . وهى على ذلك تمثل المعرفة المطلقة تمثيلا صحيحاً . إنها لضرورة ملحة أن نبحث جذور التحريف الصوفى الذى يقوم به دكتور متجارت للمطلق الهيجلى فيجعله حباً .

٤٠٨ — ينتهي المنطق بمقولة الفكرة المطلقة ، لأن هذه المقولة لا تكشف عن نقيضه تحتاج إلى تجاوزها داخل دائرة الفكر الخالص ، بحيث ننتقل إلى مقولة أعلى . فهي ليست تجريداً من جانب واحد . وإنما هي الكل العيني ، هي الحقيقة النهائية . ومن ثم فاننا ننتقل من دائرة الفكر الخالص ، أي من دائرة المنطق إلى دائرة الطبيعة .

الجزء الثالث

فلسفة الطبيعة

فلسفة الطبيعة

٤٠٩ — لم يكن ثمة صعوبة قط فى فهم ما يحاول هيجل أن يقوله فى المنطق، فالمنطق يدرس الأفكار الخالصة أو المقولات، وهدفه هو استنباط هذه الأفكار الخالصة بعضها من بعض. ولكن ما يحاول هيجل أن يقوله فى فلسفة الطبيعة، وفى فلسفة الروح، لم يكن من الممكن، دائماً، فهمه فهماً واضحاً على هذا النحو. فلا شك أننا فى انتقالنا من المنطق إلى الطبيعة والروح، فإننا نترك دائرة الأفكار خلفنا بمعنى أو بآخر، ونبدأ فى دراسة الأشياء العينية: ففلسفة الطبيعة لا تدرس مجرد تجريدات فحسب: كالوجود، والسبب أو الجوهر، وإنما تدرس أشيـــاء موجودة بالفعل مثل المادة والنبات والحيوان. وفلسفة الروح تدرس كذلك أشياء فعلية موجودة فى العالم: كعقول الناس الموجودة بالفعل، والمؤسسات البشرية، ومنتجات الفن، والدين والفلسفة. ومن هنا يمثل الانتقال من المنطق إلى الطبيعة نقطة حرجة فى المذهب، انها النقطة التى ينتقل عندها المذهب من الأفكار إلى الأشياء. ولما كان لهذا الانتقال كل مظهر الاستنباط المنطقى، شأنه شأن جميع جوانب الاستنباط داخل المنطق نفسه، فقد قيل أحياناً أننا لدينا هنا قفزة مستحيلة من الأفكار إلى الأشياء، إذ لا يمكن أن نستنبط من الفكر سوى فكر مثله. فإذا ما افترضنا أنه فى استطاعة امرء أن يستنبط شيئاً صلبا جامداً كالمنضدة أو الكرسى، مثلا، من نسق للأفكار المجردة فإنه أشبه بافتراضنا أننا بالفكر وحده نستطيع أن نخلق من العدم هذه الأشياء الصلبة أو الجـــامدة. وقد يجوز التسليم مؤقتا، لمواصلة النقاش، بأن جميع الاستنباطات التى حدثت من مقولة إلى أخرى، وهى التى يحتوى عليها المنطق، هى كلها استنباطات سليمة وصحيحة. فبمقدار ما يظل الفكر منحصراً فى دائرته

الخاصة ، وبمقدار ما تظل محاولاته مقصورة على استنباط فكرة من فكرة أخرى فان عملية سيره تكون إلى هذا الحد مشروعة . لكن افتراض أن أية عملية من عمليات المنطق يمكن أن تستنبط شيئاً موجوداً بالفعل من الفكر وحده فهو وهم وجنون . ولقد افترض بعض الباحثين أن هيجل قام بمثل هذه المحاولة حين انتقل من المنطق إلى الطبيعة .

٤١٠ — وفى استطاعتنا أن نقول ، دون أن ننكر الصعوبات الموجودة فى هذا الانتقال ، أن الافتراض الذى سقناه فى الفقرة السابقة ليس إلا وهماً كاملا ، فهذا الانتقال ليس قفزة من الأفكار إلى الأشياء بالمعنى الذى يفترضه المفترضون ، ولكنه ليس إلا انتقالا من فكرة إلى فكرة أخرى شأنه فى ذلك شأن أى استنباط آخر . فنحن لا نزال فى فكرة الطبيعة ، وفى فلسفة الروح ندرس الأفكار وحدها لا الأشياء الجزئية الجامدة . وإذا كان يبدو أن هيجل يستنبط الطبيعة من الفكرة فان ما يستنبطه بالفعل ليس هو الطبيعة ذاتها بالمعنى الذى افترضه المفترضون ، وإنما هو فكرة الطبيعة . وإذا كان يبدو أنه فى داخل فلسفة الطبيعة يستنبط الحيوان من النبات فان ما يقوم به فعلا هو استنباط فكرة « الحيوان » من فكرة « النبات » . وإذا كان يبدو أنه فى فلسفة الروح يستنبط المجتمع المدنى من الأسرة ، والدولة من المجتمع المدنى فان ما يقوم به فى الواقع هو استنباط أفكار هذه الموضوعات ، فهو يدرس الأفكار وحدها فى أى جانب من جوانب فلسفته ، ولم يحـــاول قط فى أى مكان أن يفعل شيئاً سوى استنباط فكرة من فكرة أخرى .

٤١١ — وهذا كله واضح من عباراته الصريحة نفسها . فالأفكار التى استنبطها فى الجزء الثانى والثالث من مذهبه قد أطلق عليها هو نفسه اسم « الأفكار

الشاملة .. Notions » . وكانت طريقته هي استنباط فكرة من فكرة أخرى : فكرة المجتمع المدني من فكرة الأسرة ، وفكرة الدولة من فكرة المجتمع المدني .. الخ . فالمنهج الجدلي يطبق هنا كما يطبق في أي مكان آخر . واستنباط المجتمع المدني من الأسرة يعني إظهار أن فكرة الأسرة تحوي في جوفها بالقوة فكرة المجتمع المدني وتتضمنها مثلما كان استنباط العدم من الوجود يعني البرهنة على أن فكرة الوجود تتضمن في جوفها فكرة العدم . ويخبرنا هيجل مراراً ، وبصراحة ، أن فلسفة الطبيعة والروح تستنبط الكليات وحدها . فهي لا تستنبط هذا العلم الجزئي أو تلك الحبة الجزئية من حبات الرمال . والكليات عبارة عن تصورات أو أفكار ، وواضح بالتأكيد أن استنباط « النبات » أو « الحيوان » أو الأسرة » أو « الدولة » .. الخ ليس استنباط شيء آخر سوى التصورات والأفكار مادامت هذه الحدود لا تنطبق على شيء واحد بعينه وإنما على فئات الأشياء كلها . فنحن هنا ، كما كنا في المنطق ، معنيون بدراسة التصورات وحدها ، وباستنباط التصورات بعضها من بعض . وليس ثمة ، في هذه العملية، شيء مستحيل أو غير مشروع .

٤١٢ — وقد يعترض معترض على ذلك بقوله : ان صح هذا التفسير لمذهب هيجل فان هذا المذهب لم يخرج قط عن دائرة المجردات . فهو ليس له ، ولن يكون له ، أي تطبيق على الأشياء على الإطلاق . إنه نسق محض من الأفكار الفارغة التي بنيت في الهواء . فمهما تكن عملية السير الذي يقوم بها هيجل ، فإن الأشياء الفعلية ، كما يقال ، موجودة وقائمة . هناك هذا العالم الصلب الجامد قائماً كما هو : هذه المنضدة ، وهذا الكرسي ، وقبعتي ، وحذائي ... الخ . وإذا كانت الفلسفة تقوم بتفسير الكون فان عليها أن تفسر هذه الأشياء الموجودة

بالفعل لا التجريدات والكليات وحدها . ولما كان التفسير يعنى إظهار أن الشيء ينتج عن علة ، أو أنه نتيجة منطقية لمقدمة منطقية ، ولما كان التفسير يعنى ، فى الواقع ، الاستنباط ، فإن على الفلسفة ، حسب مبدأ هيجل نفسه ، أن تستنبط الأشياء الموجودة بالفعل لا الأفكار وحدها . وإن لم تفعل فانها تكون قد فشلت فشلا مطلقاً فى تفسير الذى يجعل الشيء يوجد . أفرض أن جميع هذه الأفكار تنتج منطقياً الواحدة من الاخرى . فلم لا تكون مجرد أفكار شاملة أو محض أفكار فحسب . . ؟ وكيف يمكن لها أن تطابق الأشياء الموجودة بالفعل . . ؟

٤١٣ — والجواب على ذلك هو فى بساطة أن هذه الأشياء هى أفكار وليست شيئا آخر سوى أفكار (قارن فقرات ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٠١) وبالتالى فان إستنباط الأفكار يعنى هو نفسه استنباط الأشياء . فهذه القطعة من الورق الموجودة أمامى ليست سوى مجموعة من الكليات . البياض والتربيع . . الخ . ولا شيء فى الورقة سوى الكليات ، وافتراض وجود شيء آخر غير الكليات يعنى الاعتقاد فى وجود كائن لا يمكن معرفته ، يقع خارج دائرة الفكر تماما ، ومن ثم فلا بد أن يكون استنباط جميع الكليات هو نفسه استنباطا لجميع الأشياء الموجودة فى الكون بالفعل .

٤١٤ — ولا بد أن أقول ، بإيجاز ، إن هيجل نفسه لم يدرك ذلك المعنى إدركا تاما . ولكن مع ذلك قد سمح لنفسه ، رغم تكراره المستمر للقول بأن الفكر هو الواقع كله ، أن يقع فريسة لغواية التعقب المستمر لفكرة طالما أنكرها هو نفسه صراحة وهى أن هناك كائنا غيبيا غامضا فى الأشياء ، أو وراءها ، بالاضافة إلى الكليات التى تؤلف كل ما نعرفه عن هذه الأشياء . وسوف أحاول أن أبين أن ذلك هو التناقض الكائن فى جذور المشكلة الشهيرة

مشكلة الانتقال من الطبيعة إلى المنطق ، ومشكلة تفسير مكان الحدوث والعرضية Contingency فى فلسفته على حد سواء . وسوف يكون من الأفضل أن نعود هنا إلى جوانب أخرى لهذه المشكلة ذاتها .

٤١٥ — علينا أن نبدأ بتوضيح تناقض واضح فيما سبق أن ذكرناه الآن تواً . لقد بدأنا بملاحظة تقول إن كل استنباط إنما يتم من فكرة إلى فكرة أخرى ، وأن محاولة استنباط الأشياء الموجودة بالفعل من أفكار ستكون محاولة غير مشروعة . ولم يحاول هيجل قط أن يقوم بها ولكننا استطردنا فقلنا إن استنباط الأفكار هو نفسه استنباط للأشياء ما دامت الأشياء ليست شيئاً آخر سوى الأفكار . وبالتالى فان هيجل يستنبط العالم الموجود بالفعل ويفسره . وعلينا الآن أن نسأل أنفسنا : ألا يعارض كل موقف من هذين الموقفين الموقف الآخر ويناقضه . . ؟ والجواب هو أن ما هو غير مشروع بالفعل وهو فى الواقع مستحيل تماما هو افتراض أن استنباطاتنا الذاتية وأفكارنا الذاتية يمكن أن تنتج وقائع موجودة بالفعل . وسوف يكون من المضحك بالنسبة لهيجل أن نفترض أنه هو نفسه يستطيع بكتابته لمجموعة من الاستنباطات أن يخلق العالم وبهذا المعنى نستطيع إن نقول إنه لم يستنبط الأشياء . بيد أن الاستنباط الهيجلى ليس مجرد عملية ذاتية ولكنه اكتشاف لحقيقة موضوعية . والانتقال المنطقى من الفكرة إلى الطبيعة يعنى أن الطبيعة موجودة بسبب وجود الفكرة Idea ، التى هى فكرة موضوعية ، لا بسبب أن هيجل تصادف أن فكر فى هذه الفكرة فليس هيجل هو الذى يستنبط الطبيعة من الفكرة . ولكن الفكرة نفسها ، الفكرة الموضوعية لا الفكرة الموجودة فى مخ هيجل ، هى التى أخرجت الطبيعة من جوفها .

٤١٦ — المنطق يدرس الأفكار ، وفلسفة الطبيعة ، كما رأينا الآن، تدرس

الأفكار هي الأخرى . ولكن قد يقال في مثل هذه الحالة : ما الفرق ، إذن ، بين المنطق وفلسفة الطبيعة ..؟ أليست الأخيرة مجرد استمرار فحسب للمنطق..؟ لقد انتهى المنطق بمقولة الفكرة المطلقة التي قيل إنها أعلى المقولات . ولكن إذا أخذنا بالتفسير الذي ذكرناه الآن تواً ألا ينتج عن ذلك أن الفكرة الدنيا التي تبدأ منها فلسفة الطبيعة هي مقولة أعلى وأرقى من مقولة الفكرة المطلقة ..؟ وأليس ذلك تدميراً لنسيج المذهب الهيجلي بأسره ..؟ وأنا أجيب عن ذلك بقولي : إنه من الصواب أن نقول إن فلسفة الطبيعة ، بمعنى ما ، استمرار للمنطق وتكملة له ، فهي بالقطع ليست منفصلة عنه أو مقطوعة الصلة بسبب هوة أو فجوة مطلقة لتلك التي يفترض وجودها في القفزة المستحيلة من الأفكار إلى الأشياء وإنما هي جزء متكامل مع نفس المذهب ، وإن كانت تشكل دائرة جديدة في المذهب تتميز بوضوح عن الدائرة التي سبقتها وأعني بها : دائرة المنطق ، مثلما كانت دائرة الماهية استمراراً لدائرة الوجود ، وإن كانت تتميز عنها بوضوح. فمقولات الوجود تشترك كلها في خاصية واحدة هي « المباشرة » في حين أن مقولات الماهية ، وإن كانت أفكاراً إلا أنها أفكار من لون آخر ، لأنها كلها تتسم بسمة مضادة للمباشرة وهي التوسط . وإذا كان المنطق كله لا يدرس سوى الأفكار ، فان فلسفة الطبيعة بأسرها لا تدرس سوى الأفكار كذلك . ولما كانا معا لا يدرسان سوى الأفكار كان من المشروع أن ننظر لأحدهما على أنه استمرار للآخر ، لكنهما مع ذلك يختلفان أتم الاختلاف ويتعارضان تعارضا أساسيا . ويكمن الاختلاف فيما يلي : المنطق يدرس المقولات وهي لون خاص من ألوان الكليات تتسم بأنها تنطبق على كل شيء ، فهي شاملة في مجال إنطباقها . أما فلسفة الطبيعة فهي تدرس كليات من نوع آخر ، كليات ليست مقولات ولكنها كليات تنطبق على بعض الأشياء لا على الأشياء كلها ، فكل شيء في الكون له

وجود ، وكيفيات ، سبب ، ونتيجة .. الخ والوجود والكيف والسبب والنتيجة هو بالتالى مقولات ، وهى لذلك تقع فى دائرة المنطق . لكنها تجد فى كليات الطبيعة : أن بعض الأشياء فقط نبات ، وبعضها حيوان ، وبعضها الآخر مادة غير عضوية . ومن هنا كان« النبات » و« الحيوان » و« المادة غير العضوية » كليات من نوع مختلف تماما عن المقولات ، وهى لذلك تقع فى دائرة خارج دائرة المنطق .

٤١٧ — وفى إستطاعتنا أيضا أن نشرح الفرق بين مقولات المنطق وكليات فلسفة الطبيعة بأن نقول : إن المقولات هى كليات خالصة غير حسية فى حين أن كليات فلسة الطبيعة كليات حسية ، وعامل الحسى هنا يعنى ، فى بساطة ، أن ما هو حسى ليست له صفة الكلية فحسب وإنما له كذلك صفة الجزئية . إنه هذا فى مقابل ذاك ، ومن ثم فالكلى الحسى هو نفسه الكلى الذى ينطبق على هذه ولا ينطبق على تلك أعنى على بعض الأشياء (لحظة الجزئية) لا على كل الأشياء . ومن هنا فاننا نستطيع أن نصف الإنتقال من المنطق إلى الطبيعة على النحو التالى : يقدم لنا المنطق العلة الأولى للعالم مؤلفة من كليات خالصة ، ونحن الآن نصل إلى المرحلة التى تكتمل فيها فكرتنا عن العلة الأولى للعالم ، ونحن نسير إلى نتيجتها المنطقية أعنى إلى العالم نفسه : فالانتقال الذى تم بالفعل إنما هو إنتقال من الدائرة العامة للكليات الخالصة إلى الدائرة العامة للكليات الحسية(١).

٤١٨ — علينا أن نفرق ، بعناية ، بين مسألتين (١) - ما إذا كانت محاولة إستنباط الطبيعة من الفكرة محاولة مشروعة (٢) ما إذا كانت محاولة هيجل قد نجحت ، أعنى ما إذا كان الاستنباط الذى تم بالفعل استنباطا سليما . ولقد

( ) أنظر فى هذا الموضوع ، أيضا الجزء الأخير من الفقرة [٩٥] .

أجبنا عن المشكلة الأولى بقولنا : إن المحاولة ليست مشروعة فحسب وإنما هي ضرورية ضرورة مطلقة . وهي مشروعة لأنها ليست انتقالا بالمعنى المستحيل الذي يفرضه المعترضون في العادة ، إنتقالا من الأفكار إلى الأشياء ، ولكنه إنتقال من لون من ألوان الفكر إلى لون آخر . ولا يمكن أن يشك أحد قط في مشروعية استنباط الأفكار من أفكار غيرها . والاستنباط ، من ناحية أخرى ، ضروري لأنه الطريقة الوحيدة الممكنة لتفسير الكون . ولقد فرضت هذه الضرورة الاعتبارات التي سقتها في الفصل الثالث من الجزء الأول من هذا الكتاب . فقد رأينا هناك أن التفسير لا يعني شيئا آخر غير الاستنباط ، وتعتمد جميع المذاهب المثالية على القول بأن المبدأ الأول لتفسير الكون هو مبدأ منطقي وأنه مبدأ كلي ، وأن الكلي هو علة عاقلة .. Reason أو هو المقدم المنطقي الذي يعتبر العالم نتيجة له . ولا يكن أن يعني ذلك شيئا غير أن العالم لابد أن يستنبط من الفكرة Idea . فلقد رأينا في الفصل الأول (من هذا الكتاب أن العلاقة بين المطلق والعالم هي علاقة منطقية وليست علاقة زمنية . ولقد ذهب فلاسفة اليونان ، لا سيما أرسطو ، إلى القول بهذه الفكرة . فمبدأ الصورة الأرسطي سابق على العالم ، والنهاية (أو الغاية) سابقة على البداية ، وليست هذه الأسبقية أسبقية زمنية بل منطقية . ولكن المسألة التي يتحقق منها فلاسفة اليونان هي أن هذه الفكرة إذا ما تطورت تطوراً كاملا فلن تعني شيئا سوى القول بأن المطلق مرتبط بالعالم كما ترتبط المقدمة في القياس بالنتيجة . وأن العالم ، من ثم ، لابد أن يستنبط من المطلق . ولقد كان الفشل في إدراك هذه الفكرة هو السبب في الثنائية التي نجدها عند أفلاطون وأرسطو . والنقاد الذين يلومون هيجل الآن على محاولته استنباط الطبيعة من الفكرة هم أنفسهم الذين كانوا يجأرون بالشكوى من أن أفلاطون ، وأرسطو من بعده ، قد أخطأ فجانبه التوفيق في الثنائية الموجودة في مذهبه بين المادة والفكر . ولا يعني

المذهب الواحدى Monism شيئاً سوى القول بأنه هناك حقيقة واحدة مطلقة وكل ما عداها نتيجة لها . وهذه الحقيقة هى الفكر عند كل من أفلاطون وأرسطو والمثاليين بصفة عامة . ولكن أفلاطون ، وأرسطو ، لم يوضح هذه الحقيقة، ومن ثم ترك المادة بوصفها المبدأ المطلق الذى لم يشتق من شىء آخر أو هى الوجود المستقل القائم بذاته ، أو أنه الحقيقة المطلقة بعيدة عن الفكر ، وهكذا وقع فى الثنائية . ومن هنا كان لوم النقاد لهم . لكن حينما حاول هيجل أن يعالج هذه الثنائية بالطريقة الوحيدة الممكنة أعنى عن طريق استنباط المادة من الفكر، واعتبروا ذلك شيئاً مضحكا وسخروا منه . لكن النقاد لا يمكن أن يكونوا على صواب فى الحالتين . فما لم يرفضوا البقاء فى ثنائية بغير توفيق فلا بد لهم من التسليم اما بإمكان خروج الفكر من المادة أو خروج المادة من الفكر : فإن سلموا بأن المادة تنتج من الفكر فقد سلموا بموقف هيجل . وإذا ما أخذنا بالموقف العام للفلسفة المثالية ، القائل بأن الفكر هو المطلق ، فان علينا فى هذه الحالة أن نبين أن المادة تخرج من الفكر ، فان لم نفعل وقعنا فى ثنائية أفلاطون وأرسطو . وليس ثمة سوى طريقتين إثنتين يمكن أن نتصور فيهما إنتاج الفكر للمادة . فاما أن يسبق الفكر ، أو المطلق ، المادة فى الزمان ، وينتج المادة بوصفه سبباً وهى نتيجة له . وأما أن يسبق الفكر المادة أسبقية منطقية وينتج المادة بوصفها نتيجة منطقية له . أما الطريق الاول ، فهو باعتراف النقاد أنفسهم غير وارد . فى حين أن الطريق الثانى يفضى إلى أن العالم لابد أن يستنبط من الفكرة . ولو أننا أسقطنا هذين الطريقين من حسابنا وقلنا أن المطلق لا ينتج العالم على أنه نتيجة فى الزمان ولا على أنه نتيجة منطقية فسوف يتساءل هؤلاء النقاد . إذن ما الطريقة الثالثة التى يمكن افتراضها لتصور العلاقة بين المطلق والعالم . . . ؟

٤١٩ — إذا وصلنا الآن إلى الانتقال الفعلى الذى قام به هيجل من الفكرة إلى الطبيعة لوجدناه يقول فى الأقسام الأخيرة من المنطق الكبير : « لما كانت

الفكرة تضع نفسها على أنها الوحدة المطلقة للفكرة الشاملة الخالصة مع واقعها ، وتتخذ ، بالتالى ، صورة الوجود المباشر فإنها الطبيعة بوصفها الشمول الكلى لهذه الصورة »(1) . ثم يستطرد هيجل ويسوق عدداً من الملاحظات حول هذا الاستنباط ، وهذا هو كل ما يقدمه لنا بصدد الاستنباط ذاته. ولا تضيف الفكرة الموجودة فى « الموسوعة » والتى تقابل فقرة المنطق الكبير شيئاً جديداً عن الفقرة الأخيرة . ويبدو أن هذا الاستنباط يريد أن يقول إنه لما كان كل توسط قد اختفى فى الفكرة فقد أصبحت الفكرة لهذا السبب مباشرة مطلقة . ولكن ما هو مباشر على نحو مطلق موجود هنا أو هناك أعنى حاضراً أو معطى . وطابع الوجود المعطى على نحو مباشر الحاضر أمامنا فى الخارج هو الخاصية الجوهرية للعالم الخارجى أعنى هو خاصية الطبيعة . فاذا كان الشىء مباشراً فهو معطى لأن المعطى هو الواقعة المحض ، واقعة موجودة ، ببساطة، على هذا النحو ، دون أن مبرر لوجودها . إنها تلك الواقعة التى لم تتخللها (أو تتوسطها) علة ، إنها المباشر . ولما كانت الفكرة مباشرة فهى شىء يوجد وجوداً خارجياً على أنه واقعة مباشرة ، وتلك هى ، على وجه الدقة ، خاصية عالم الطبيعة الخارجية .

٤٢٠ — هذا الاستنباط غير سليم ، أو هو ، على الأقل ، غير كاف . فلقد سبق أن رأينا التوسط ، فى حالات لا حصر لها ، ينهار ويتحول إلى مباشرة . فكان لابد ، إذن ، أن تكون أى مباشرة عبارة عن إنتقال إلى الطبيعة ، إن كان هيجل يريد أن يقنعنا أن الواقعة المحض للمباشرة تكفى للإنتقال إلى الطبيعة

---

(١) الترجمة الإنجليزية لهذه الفقرة والفقرات التالية سوف اقتبسها فيما بعد مأخوذة من « و . ت . هاريز T. Harris. فى كتابه « منطق هيجل » ص ٣٩٨ - ٣٩٩ شيكاغو (١٨٩٥) .

وهذا عكس ما رأيناه تماماً . وكل ما يمكن أن يقوله أكثر الهيجليين تفاؤلا هو أن الانتقال الذى قدمه لنا هيجل يمكن أن يكون مفتاحاً للكشف عن الحقيقة التى يمكن أن يتولاها بعض المفكرين اللاحقين حتى يعثر على الاستنبـــاط الصحيح(١) .

٤٢١ ــ لكن هيجل بعد هذا الاستنباط راح يشرحه بقوله : « إن هـذا الانتقال ليس صيرورة ، ولا هو إنتقال كالإنتقالات السابقة ، حين سرنا خطوة من الفكرة الشاملة الذاتية إلى الموضوعية ، أو حين انتقلنا من الغاية الذاتية إلى الحياة . . . فالفكرة لا تخضع لانتقالات أكثر من ذلك . وبساطتها مشفة تمام الشفوف وتتخذ صورة الفكرة الشاملة الدائمة » . ولكن إذا لم يكن الإنتقال من المنطق إلى الطبيعة مشابهاً للانتقالات التى حدثت فى الاستنباطات السابقة فماذا عساه أن يكون . . ؟ يجيب هيجل بأنه : « يعنى أن الفكرة تقذف بنفسها فى حرية إلى صورة الطبيعة » . ثم يستطرد متحدثاً عن « عزم الفكرة الخالصة على تحديد نفسها بوصفها فكرة خارجية » أعنى بوصفها طبيعة . ويقول فى الموسوعة : ولما كانت الفكرة تتمتع بحرية مطلقة فإنها لا تنتقل إلى الحياة فحسب ، أو تسمح للحياة أن تظهر فيها كما هى الحال فى المعرفة المتناهية . فهى تعزم فى تصميم ، وهى فى حقيقتها المطلقة على أن تترك لحظة جزئيتها ـ أو لحظة التنوع الأول والوجود

---

(١) أنظر فيما سبق فقرة [٢٣٩] ـ ولا شك أن مباشرة الفكرة المطلقة تختلف عن مباشرة المقولات السابقة من حيث أن الفكرة المطلقة ، فيما يقول هيجل ، تصل لأول مرة إلى استقرار مطلق ، ولا تكشف عن متناقضات تدفعنا إلى الإنتقال إلى مقولة أعلى . لكن ذلك ، فى اعتقادى ، لا يجعل الاستنباط أكثر صحة .

الآخر ، وهى الفكرة المباشرة - تتحول فى حرية إلى طبيعة »[1] . ولقد اعترض شلنج على هذه العبارات ، وذهب آخرون إلى القول بأنها مجرد عبارات مجازية تختفى تصدعاً مطلقاً فى المذهب . فالقول بأن الفكرة المطلقة، فى حريتها ، «تعزم وتصمم » [وكأنها تفكر ؟] على أن تترك لحظـــة جزئيتها وتصبح فى حرية صورتها المنعكسة ، أى « الطبيعة » . وواضح أن هذه العبارات ليست سوى مجازات شعرية . لكن نقاد هيجل قد فشلوا جميعاً ويغير استثناء تقريباً فى ملاحظة حقيقة هامة هى أن لهذه العبارات الشعرية ليست جزءاً من الاستنباط نفسه ، ولكنها مجرد شروح له فحسب ، أما الاستنباط ذاته فهو موجود فى عبارة واحدة سبق أن اقتبسناها فى الفقرة رقم [٤١٩] وهى عبارة لها طابع منطقى خالص .

٤٢٢ — من الواضح أن هيجل يقررهنا أن الانتقال من المنطق إلى الطبيعة ليس من ذلك اللون من الاستنباطات الموجودة فى المنطق . لكن ذلك لا يعنى بالضرورة أنه ينكر أى طابع منطقى لهذا الاستنباط . فهيجل يميز داخل المنطق نفسه بين أنواع مختلفة من الإنتقال المنطقى: فهو يقول فى دائرة الوجود إن الانتقال (يعتمد على الإنتقال من حد إلى حد آخر. لكننا نجد أن الإنتقال فى دائرة الماهية لم يعد انتقال من حد إلى حد آخر وإنما هو انعكاس حد فى حد آخر . وهو يقول فى دائرة الفكرة الشاملة «ولم تعد حركة الفكرة الشاملة وتقدمها تمثل انتقالا إلى شىء آخر أو انعكاساً فى شىء آخر ، ولكنها أصبحت تطوراً ، ذلك لأن العناصر المتميزة فى الفكرة هى بغير عناء كبير متحدة بعضها مع بعض ومع الكل فى وقت واحد »[1] وهكذا نجد هيجل يخبرنا بعد أن ظهرت الاقسام الثلاثة الكبيرة للمنطق ، أن الاستنباطات

---

(١) ولاس المنطق فقرة رقم [٢٤٤] .

التى تتسم بها هذه الاقسام تختلف فى طابعها عن تلك الاستنباطات الموجودة فى القسم السابق . ومن هنا فان القول بأنه يخبرنا الآن بأن الانتقال من المنطق إلى الطبيعة لا يشبه الانتقالات داخل المنطق لا يدل بذاته على أن الانتقال إلى الطبيعة ليس انتقالا منطقياً على الإطلاق . فلقد قلنا أن الانتقال فى دائرة الوجود وفى دائرة الماهية ، وفى دائرة الفكرة الشاملة تختلف بعضها عن بعضها الآخر ، ومع ذلك فهى كلها استنباطات منطقية . وقد يجوز أن هيجل يعنى بالانتقال من المنطق إلى الطبيعة لوناً رابعاً من الاستنباط المنطقى ، ولو صح ذلك فلا بد أن نضيف أن من المستحيل علينا تماماً أن نفهم معنى هـــذا اللون الجديد من الاستنباط المنطقى لأن اللغة التى استخدمها هيجل فى شرحه لغة شعرية ، وقد لا يكون مجحفاً أن نقول إنها لا تعنى شيئاً على وجه التحديد .

٤٢٣ — هناك مع ذلك ، شيئان مؤكدان : الأول هو أنه مهما يكن المعنى الذى يريد هيجل أن يقوله فانه ينبغى عليه أن يستنبط الطبيعة من الفكرة Idea فمثل هذا الاستنباط ضرورى للمذهب ، بقدر ما هو ضرورى لأى تفسير عن العالم كما سبق أن ذكرنا : والثانى : مهما يكن ما يقصده هيجل أو ما يريد أن يقوله : فان الفقرة التى تم فيها الانتقال تحمل طبيعة الاستنباط المنطقى . فالانتقال الفعلى لم يتم فى العبارة الشعرية التى تدور حول تصميم الفكرة وعزمها ، فى حرية ، على أن تترك لحظتها الجزئية تتحول إلى طبيعة . فهذه العبارة ليست فى الواقع سوى وصف للانتقال الذى تم بالفعل فى عبارة واحدة اقتبسناها فيما سبق ، ونعيد اقتباسها الآن مرة أخرى : « لما كانت الفكرة تضع نفسها بوصفها وحدة مطلقة للفكرة الشاملة الخالصة مع واقعها ، وبالتالى تتخذ صورة الوجود المباشر فانها المجموع الشامل لهذه الصورة أعنى هى : الطبيعة » . وهذا يعنى أن فكرة الفكرة تتضمن فكرة المباشرة ، ولكن فكرة المباشرة هى نفسها فكرة

المعطى أو التخارج ، وتلك هي فكرة الطبيعة . و بيان أن فكرة ما تحتوى فكرة أخرى هو استنباط هذه من تلك ، ومثل هذا الاستنباط هو استنباط منطقى مهما يكن المعنى الذى يقصده به هيجل . فهو استنباط ذو لون خاص من ألوان الاستنباط ظهر لأول مرة فى مقولة الكمية النوعية التى سبق أن شرحناها لا سيما فى الفقرة [٢٣٩] كما سبق أن رأينا لها أمثلة كثيرة . والقول بأن الاستنباط غير سليم أو غير كاف لا يؤثر ، بالطبع ، فيما نقول(١) .

٤٢٤ — من المحتمل ، كما رأينا ، ألا تكون عبارة هيجل التى يقول فيها إن ذلك الانتقال ليس كالانتقالات الموجودة فى المنطق — يعنى شيئاً أكثر من أن ذلك استنباط منطقى من لون جديد . ولكن إذا اعتبرنا أنه يعنى بالفعل انكاراً لأنه استنباط منطقى على الاطلاق، فاننا ننتهى فى هذه الحالة إلى القول بأن هيجل قد أخطأ ، ويبقى علينا بعد ذلك أن نفسر الخطأ فحسب . والخطأ فى رأيى ، إن كان هناك خطأ على الاطلاق ، يرجع إلى القول بأن هيجل لم يتخلص تماما من ظلال « الشىء فى ذاته » رغم هجماته المتكررة على هذه الفكرة . فاذا كان الشىء المادى ، كهذا الحجر مثلا ، ليس شيئاً سوى الكليات والأفكار ، فلن يكون هناك أو سبب عندئذ يبرر عدم استنباط الشىء نفسه . إن استنباط أفكار من أفكار أخرى أمر مشروع ومسلم به ، لكن إذا تضمن أى عنصر غير الفكر، فان هذا العنصر فى هذه الحالة سيكون غير قابل للاستنباط ولا يمكن معرفته . وقد يجوز أن هيجل كان لا يزال مرتبكاً من آثار هذه الفكرة مؤمناً أن

---

(١) أنظر فى شرح وجهة النظر التى تقول إن الانتقال (من المنطق إلى الطبيعة ليس استنباطاً ـ كتاب مكرن ص ٧٩ إلى ص ٨٥ لا سيما ص ٨٤ .

الطبيعة تحتوى على عنصر غير قابل للاستنباط ، ومن هنا فقد تردد وارتاب فى الانتقال من الطبيعة إلى المنطق .

٤٢٥ — وسوف يفسر لنا ذلك أيضا الموقف الغريب الذى وقفه ازاء مسألة الحدوث والعرضية فى الطبيعة فيبدو أن شخصاً يدعى هركروج Herr Krug [1] زعم أن هيجل يحاول فى فلسفه الطبيعة استنباط كل ماهو موجود فى العالم الخارجى من الفكرة الخالصة ، ومن ثم تساءل عما إذا كان فى إستطاعة هيجل أن يستنبط له قلمه — قلم هركروج — الذى يكتب به . ولقد رد هيجل على « كروج » التعس بعنف فى حاشية تهكمية ساخرة ذكر فيها أن الفلسفة لديها مسائل هامة تشغل بها نفسها ، وهى أكثر أهمية من قلم كروج . وموقفه العام هو أن فلسفة الطبيعة لا يمكن لها ، ولا ينبغى لها أن تفعل ، أن تحاول استنباط الوقائع والاشياء الجزئية وإنما هى تستنبط الكليات وحدها ، إنها لا تستطيع أن تستنبط هذا النبات ولكنها تستنبط النبات بصفة عامة ..الخ . ويرى هيجل أن التفصيلات الجزئية فى الطبيعة تحكمها الصدفة والهوى لا العقل فهى تفصيلا لامعقولة واللامعقول هو على وجه الدقة مالا يمكن استنباطه، وهو يخبرنا أنه من الخطأ أن نطلب من الفلسفة أن تستنبط هذا الشيء الجزئى او هذا الانسان الجزئى ..الخ.

٤٢٦ — لكن مثل هذا الموقف لن يصمد للمناقشة ، فاذا لم يكن هناك شيء غير الفكر فى هذا الحجر ، أو هذا الانسان ، لاشيء سوى الكليات ، ترتب على ذلك أنه ينبغى أن يكون من الممكن نظريا على الأقل ، أن نستنبط هذا الحجر أو هذا الانسان . وإذا لم يكن ذلك ممكناً فان الاستحالة تكون لسبب واحد

---

(١) فلهلم تراوجت كروج . . W.T.Krug. مفكر ألمانى معاصر لهيجل ولد عام ١٧٧٠ فى نفس السنة التى ولد فيها هيجل ومات عام ١٧٤٢ [المترجم] .

فقط هو أن الحجر يحتوى على عنصر غير كلى ، ولما كان هذا العنصر جزئيا تماما فانه يقع خارج نطاق الفكر كلية . وما يقع خارج نطاق الفكر هو مالا يمكن معرفته ، وهو الشيء فى ذاته عند كانط . وهكذا نجد أن موقف هيجل فيما يتعلق بالصدفة فى الطبيعة يوحى بأنه ظل متأثراً ، رغم كل تأكيداته بالفكرة الكانطية عن لا يمكن معرفته » . ويفسر لنا ذلك ، من ناحية أخرى ، ارتيابه فى الانتقال من المنطق إلى الطبيعة .

٤٢٧ — وفى اعتقادى أن هيجل أخطأ، وأصاب كروج فيما يتعلق بموضوع القلم . ومن الممكن أن تكون حدة مزاج هيجل وسرعة تأثره ناتجة عن شعوره بالقلق بأن هجوم كروج معقوله أو له مايبرره . وإذا كنا نريد اقامة مذهب واحدى مثالى Idealistic Monism فان علينا أن نفسر كل شيء من المبدأ الأول لهذه الفلسفة وهو الفكر . وذلك يعنى أننا لابد أن نستنبط كل شيء لأننا إذا ماتركنا شيئاً بعيداً عن دائرة الاستنباط كان ذلك بمثابة اعلان بأن هناك شيئاً لايمكن أن يستنبط ؛ ومعنى ذلك ، ببساطة ، أننا نصل إلى فلسفة ثنائية تعترف بوجود شيء ما ليس نتاجاً للفكر ولكنه يقع خارج دائرة الفكر تماما فهو وجود مطلق لايشتق من شيء آخر على الاطلاق، ومعنى ذلك أننا ، فى هذه الحالة ، نصل إلى السطح الخارجى لنفس الثنائية التى ظهرت بوضوح فى مذهب أفلاطون وأرسطو. صحيح أن من الصواب القول بأننا لابد أن ننظر إلى الطبيعة فى مذهب هيجل ، بمعنى ما على أنها لا معقول أو خلو من العقل ، لأن الفكرة هى العقل ، والطبيعة هى ضد الفكرة، فالطبيعة من ثم غير عقلية ولما كانت المعقولية هى نفسها الضرورة ، فان الطبيعة لابد أن يحكمها ما هو مضاد للضرورة أعنى : الصدفة ، فليس هنا لسبب منطقى ضرورى يبين لنا لماذا ينبغى أن يوجد الشيء فى الطبيعة على ماهو عليه ، فهو موجود على هذا النحو

فحسب . ولكن هناك أيضا سمة جوهرية للمذهب الهيجلي وهي أن يرتبط الحدان المنفصلان في هوية واحدة . أعني أنه لا يمكن أن يكون هناك انفصال مطلق بين المعقول واللامعقول ، فاللامعقول لابد أن يكون في الوقت نفسه معقولا أيضا ولابد أن نبين أن من المعقول أن يوجد اللامعقول ، فاذا كان هيجل قد أكد أن الشيء الجزئي ، كهذا الحجر ، هو في ظاهره شيء لامعقول ، ثم استطرد يضيف إلى ذلك أن هذه اللامعقولية هي نفسها نتاج للعقل ، وأن الماهية الحقيقية للحجر إذا ما كشفنا عنها سنجد أن مركزها ومحورها هو الفكر أو العقل — إذا كان هيجل قد فعل ذلك فهو يتفق تماما مع الخصائص الجوهرية لمذهبه . ولابد أن يعني ذلك أيضا استنباط الحجر . لكن حين نقول إن الحجر شيء لامعقول تماما يوجد خارج نطاق الفكر كلية وأنه لا يمكن استنباطه ، فان ذلك يعني التسليم بالانفصال والتعارض المطلق بين المعقول واللامعقول ، وهو تعارض لاتوجد فيه هوية ، تعارض مكتمل تماما لدرجة أنه يبرز لنا ثنائية حادة في المذهب . لأنه يعني أنه يوجد في الكون انقسام لا يمكن علاجه ، انشطار مطلق إلى نصفين غير متكافئين . فكل منهما عبارة عن وجود مطلق قائم بذاته مستقل من الآخر . ومن هذه الوجهة من النظر . هناك لونان من الحقيقة الواقعية ، وليس مما يفيد هيجل أن يقرر ، كما فعل ، أن ما هو غير معقول غير حقيقي لأن ذلك يؤدي إلى تناقض موجود كذلك عند أفلاطون . فلقد صرح أفلاطون نفسه أن « المادة » الأفلاطونية هي لاوجود مطلق . لكن الحقيقة هي أن هذه المــــادة هي بمثابة وجود مطلق مادامت كائنا لم يشتقه أفلاطون من المثل ، وتلك هي الحال نفسها مع الحدوث والعرضية أو اللامعقول عند هيجل ، فهو يصرح أنه اللاحقيقة المطلقة . لكن : لما كانت موجودة ولما

كانت غير مستنبطة وغير مشتقة من الفكر، فسوف يكون لها عندئذ وجود مستقل قائم بذاته، وستكون حقيقة مطلقة.

٤٢٨ — ومن هنا فلا بد لأى فلسفة مثالية تريد أن تكتمل أن تستنبط كل تفصيلات الكون. وهذا يعنى بالطبع أنها لا يمكن أن تكتمل أبداً. إذ المطلوب فى هذه الحالة، حتى تكتمل تلك الفلسفة، أن نصل إلى معرفة لامتناهية أو إلى علم بكل شيء. والموقف الذى كان ينبغى على هيجل أن يقفه، والذى لابد أن يأخذ به أى مفكر هيجلى عاقل اليوم هو أن المذهب لم يكتمل ولا يمكن له أن يكتمل. وهذا بالطبع ما لم يفعله هيجل. ولا شك أن لونا من الكبرياء منعه من ذلك. فقد كان يريد دائماً أن يرتدى ثوب العلم بكل شيء. بحيث يكتمل المذهب ويكون مطلقاً ونهائياً، وأن يحل كل المشكلات. أما الأخذ بالموقف القائل إن الفلسفة المكتملة لا بد أن تستنبط كل شيء والتسليم بناء على ذلك بأن مذهبه الخاص، بالغاما بلغت عظمته وهو مذهب عظيم ورائع بالفعل أو هو أعظم مذهب يمكن أن ينتجه عقل بشرى — ليس سوى شمعة تضيء فى ظلام الكون الدامس، مثل هذا التواضع لا يناسب مزاج هيجل، ومن المهم بالنسبة لنا أن نتذكر، ونحن نسير فى تفصيلات البقية الباقية من مذهبه — أن هيجل يأخذ بوجهة النظر سواء كانت صواباً أم خطأ، التى تقول إن الاشياء الجزئية لا يمكن استنباطها، وأن الطبيعة تحكمها الصدفة والهوى، وأن عليه، فحسب، أن يستنبط الأجناس الكلية وحدها فى الطبيعة والروح. وهو يرى أننا لا يمكن أن نتوقع استنباط الأنواع الطبيعية كلها؛ لأن الطبيعة هنا تنمو بوفرة بالغة وتتكاثر تكاثراً أعمى بغير مبرر: ويضيع المبرر تماما، أو العلة العاقلة Reason وسط صور الاضطراب اللامتناهى التى تحدث فى الطبيعة. وهذا الافراط الذى لاحد له فى منتجات الطبيعة هو، فيما يرى هيجل، لون من ألوان الجنون

أو اللاعقل المطلق فى الطبيعة ، وهو يلاحظ أن ما يسمى « ثراء » الطبيعة أو تنوعها اللامتناهى الذى يعجب به الناس إعجاباً كبيراً ، هو فى الحقيقة، بعيد كل البعد عن أن يكون قميناً بالإعجاب . فهل يمثل « ضعف الطبيعة » وعجزها عن أن تبقى داخل نطاق العقل ، وهذا الإنتاج الجنونى من جانب الطبيعة هو سُعر واندفاع جنونى ، هو رقصة باخوسية . . Bacchantic[1] ، تكشف فيها الطبيعة عن تحررها الكامل من العقل .

٤٢٩ — الموضوعات التى ناقشناها فى الفصل الحالى تثير الكثير من الجدل والخلاف بمعنى أن نقاداً مختلفين اعتنقوا بصددها وجهات نظر متنوعة سواء فيما يتعلق بالمعنى الذى يريد أن يقوله هيجل أو عن مشروعية سيره فى وقت واحد . ولقد عرضت وجهة نظرى فيما يتعلق بهذه المشكلات ، وسوف أخصص البقية الباقية من هذا الفصل لعرض ما تتضمنه بالفعل فلسفة الطبيعة عند هيجل بغض النظر عن اختلافات الرأى حولها .

٤٣٠ — الطبيعة هى النقيض فى المثلث الذى يتألف من : الفكرة المنطقية ، والطبيعة ، والروح . ومن ثم فالطبيعة هى ضد الفكرة ، إنها الفكرة وقد خرجت من ذاتها إلى الآخر ، أو حين تكون غربة ذاتية ، ولما كانت الطبيعة تعارض الفكرة على هذا النحو ، ولما كانت الفكرة هى العقل ، فان الطبيعة هى إذن اللاعقل أو اللامعقول . والطبيعة هى أيضا لحظة الجزئية التى سمحت لها الفكرة أن تخرج من ذاتها . ووفقا للمبادىء العامة للجدل فان الفكرة هى الكلى (لأن المنطق يدرس فقط الأفكار الكلية المجردة الخالصة) والطبيعة هى الجزئى ، والروح هى الشخصى أو الفردية العينية .

---

(١) نسبة إلى الاله باخوس اله الخمر والعربدة عند اليونان [المترجم]

٤٣١ — وكما أن الفكرة هي دائرة الأفكار الكثيرة فإن الطبيعة هي أيضاً ميدان الأشياء الكثيرة . ولما كان المنطق يبدأ من أكثر الأفكار تجرداً وفراغا ثم يسير منها مستنبطا سلسلة من المقولات الأكثر عينية أو التي تزداد عينيتها شيئا فشيئا ، وكذلك سوف تبدأ فلسفة الطبيعة من القاع ، من أكثر الأشياء تجرداً وفراغا ، سوف تبدأ بالمكان الفارغ ، فالمكان عبارة عن تجريد وفراغ كاملين ، فهو ليس له في ذاته طابع ولا مظهر ولا سمة ولا تحديد من أي نوع إنه : اللاصورة : فهو عبارة عن فراغ متصل متجانس ليس بداخله أي تمايز ، وهو يقابل مقولة الوجود التي هي كذلك فراغ متجانس خال تماما من كل تحديد أو تمييز .

٤٣٢ — ومن هنا كان المكان هو الحد الأدنى للطبيعة . أما حدها الأقصى أو نهايتها ، فهو انتقالها إلى عالم الروح . والروح هي العقل ، أو هي الفكرة وقد عادت إلى نفسها . لكن مراحل الطبيعة التصاعدية تؤلف عودة الفكرة التدريجي إلى ذاتها ، واكتمال هذه العملية إنما يكون في الروح . وعندما انتقلت الفكرة الشاملة الذاتية ، في المنطق إلى الموضوع فإن هذه الدائرة الجديدة بدأت بأكثر الأشياء خلواً من الذاتية وأعني به الآلية . وكانت المقولات المتعاقبة في هذه الدائرة الجديدة تؤلف العود التدريجي إلى الذاتية ، ثم ظهور الذاتية . وهكذا نجد أن الذاتية التي ضاعت في مقولة الآلية تعود إلى الظهور في مقولة الغائية ، ففي هذه المقولة ينتقل الموضوع إلى الفكرة . ويمكن أن نقارن سير المراحل التصاعدية في الطبيعة بهذه العملية من جميع الجوانب ، فالطبيعة تبدأ من أكثر الأشياء خلواً من العقل ، أو من أكثر الأشياء لا معقولية ، وهو المكان حيث نجد الفكرة أو العقل مفقودة كلها تقريبا . لكن العقل يبدأ في الظهور تدريجيا في المراحل التالية في الطبيعة ، حتى تصل إلى المرحلة الأخيرة وهي الكائن

الحى الذى تبلغ فيه الطبيعة مرحلة الوعى وتستعد للانتقال إلى الروح ، روح الإنسان العاقل .

٤٣٣ — وعلى ذلك فان المكان هو أكثر الأشياء خلواً من العقل أو الفكر أو الروح ، وتكون الطبيعة ، فى مرحلة المكان ، فى أكثر مراحلها معارضة للفكرة فالمكان ، هو بصفة عامة ، الضد الأقصى للفكر . لأن الفكر جوانية مطلقة والمكان برانية مطلقة أو تخارج مطلق . فأجزاء الفكر لا توجد بعضها خارج البعض الآخر ، فى حين أن أجزاء المكان توجد بعضها خارج بعض والواقع أننا لا نستطيع أن نتحدث عن «أجزاء» الفكر إلا تجوزاً . أما الأشياء فى المكان ، والمكان نفسه ، فله أجزاء ، وهذا يعنى أن التخارج هو السمة الاساسية للمكان ، إن أجزاء المكان ليست أجزاء ألا بسبب أنها خارجية بعضها لبعض ويقع بعضها خارج بعضها الآخر . وهذا التخارج هو الصفة الجوهرية للمكان أو قل أن المكان هو التخارج . ماهية الفكر من ناحية أخرى هى الجوانية أو التداخل . وفى استطاعتنا أن نقول ، إذا شئنا ، إن الفكرة مؤلفة من أجزاء ، أعنى من مقولات المنطق المختلفة ، ولكن وصفنا لمقولات المنطق بأنها أجزاء للفكرة ليس الا وصفا مجازيا فحسب ، لأنها ليست أجزاء حقيقية لأنه لا يوجد بعضها بالضرورة خارج البعض الآخر ، ولكنها على العكس توجد داخل بعض ، والاستنباط نفسه يهدف إلى البرهنة على ذلك ، فالعدم موجود داخل الوجود ، ولما كان الوجود يشتمل فى جوفه على العدم ، فان الاستنباط يستطيع ، لهذا السبب ، أن يخرج العدم من الوجود . وجميع المقولات التالية موجودة ضمنا فى جوف الوجود ، وكل المقولات السابقة موجودة صراحة داخل الفكرة المطلقة . وأية مقولة وسطى كمقولة الجوهر ، مثلا ، تحتوى صراحة على جميع المقولات السابقة عليها ، كما تحتوى ضمنيا على جميع المقولات التى تليها .

وهكذا نجد أن أى مقولة تحتوى على أى مقولة أخرى فى جوفها وهذا هو تداخل الفكر المطلق الذى يعتبر الضد الأقصى لتخارج المكان .

٤٣٤ — وتقدم لنا فلسفة الطبيعة نظرية التطور ، أو السير التدريجى من الصور الدنيا إلى الصور العليا ولكن ينبغى علينا أن نلاحظ جيداً أنه لا يوجد أى عنصر زمنى فى هذا التطور . فكل مرحلة من مراحل الطبيعة تعقب الأخرى فى نظام منطقى لا فى نظام زمنى . لقد عاش هيجل فى الأيام التى سبقت عصر داروين ، ولم يكن يعرف أن التطور هو واقعة تحدث فى الزمان بقدر ما هى عملية من عمليات الفكر المنطقى سواء بسواء . والواقع أنه ينكر ، صراحة ، نظرية التطور التاريخى فهو يقول : ينبغى أن ينظر إلى الطبيعة على أنها نسق من المراتب كل مرتبة تظهر من الأخرى بالضرورة ، وهى الحقيقة القريبة من المرحلة التى ظهرت منها — ولكن ليس بمعنى أن هذه المراتب تظهر بعضها من بعض ظهوراً طبيعيا . ولقد كان من التصورات الخاطئة فى فلسفة الطبيعة الحديثة والقديمة النظر إلى التطور والانتقال من إحدى الصور أو إحدى الدوائر الطبيعية إلى صورة أو دائرة أعلى على أنه نتاج حقيقى فعلى يظهر بطريقة خارجية . . . لكن الفكر المتروى لابد أن ينكر أمثال هذه التصورات المضلله التى هى فى الأصل حسية ، مثل النظرية التى تجعل النباتات والحيوانات تصدر عن المراحل الدنيا(١) . . .

ولا شك أننا قد نبتسم ونحن نقرأ وصف هيجل لأعظم المكتشفات العلمية التالية خصوبة بأنها « تصورات خاطئة أو حمقاء » . لكن علينا أن نلاحظ جيداً

---

(١) الموسوعة فقرة ٢٤٩ — والترجمة لـ «ستراليج» فى كتابة « سر هيجل » .

أن خطأه لا يؤثر بأى حال على قيمة فلسفة التطور بما هى كذلك عنده . فهدف هيجل العقلى هو أولا : تفسير ظواهر الطبيعة عن طريقة استنباطها فى تسلسل منطقى ولم يكن يتلاءم مع غرضه أبداً أن يعرف ما إذا كانت الحوادث التى تقع فى الزمان تقابل هذا التسلسل المنطقى أولا تقابله . ان تفسير صور الطبيعة، أعنى استنباطها ، سوف يكون واحداً فى الحالتين . لكن بغض النظر عن ذلك، فإن القيمة العظيمة للتصور الهيجلى تكمن فى أنه قدم لنا مفتاحا يجعلنا نبرر تبريراً عقليا الاعتقاد بأن بعض صور الطبيعة أعلى من بعض . فنحن نعتقد أن الحصان هو وجود أعلى من الدودة ، وأن الإنسان أعلى من الحصان . ولكن النظريات العلمية التى قال بها دارون واسبنسر لا تستطيع هى وحدها أن تقدم تبريراً لذلك الاعتقاد ، فهى لا تقدم لنا سلما عقليا من القيم ، فليس التطور من بعض الموجودات التى تشبه القردة إلى الإنسان تغيراً من الأدنى إلى الأعلى ، لسبب يمكن أن يقول به علم الحياة ، وإنما هو فحسب تغير من شىء الى شىء آخر . وقد كان يمكن كذلك أن يحدث تطور من الإنسان إلى القرد .

لكن التغير يمكن أن يكون تطوراً بالمعنى الحقيقى فى حالة واحدة فقط هى إذا نظرنا إليه نظرة غائية ، أعنى من حيث علاقته بغاية ما . فلن يكون هناك تقدم ، وبالتالى لن تكون هناك مرحلة دنيا ومرحلة عليا ، مالم تتحرك الطبيعة نحو غاية . فإذا قلنا إن هناك مرحلة عليا فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يدل على مستوى من الكمال أو مرحلة نحو غاية تتجه إليها حركة العالم . ولا يزودنا العلم الحديث بمثل هذه الغاية . أما هيجل فإن الغاية عنده هى التحقق الفعلى للعقل أو للفكرة ، فى العالم . وهذه الغاية تبلغ مداها ، على الأقل إلى حد ما ، فى الإنسان لأن هو الوجود العاقل، وتمثل هذه المرحلة مرحلة عليا فى الطبيعة تقترب إلى حد كبير من هذه الغاية ، فهى تطور أبعد للعقل :أعلى من الصور الدنيا .

ويبرهن نظام الاستنباط فى فلسفة الطبيعة على أن المراحل اللاحقة أو المتأخرة أعلى من المراتب السابقة . لأن العملية هنا هى نفسها التى حدثت فى المنطق . فالمرحلة اللاحقة تعرض صراحة ما هو موجود ضمنا فى المراحل السابقة . ولهذا كانت المراحل الأولى مجرد إمكانية أو وجود بالقوة يتحول إلى وجود بالفعل فى مراحل تالية . ولهذا كانت المرحلة اللاحقة تتضمن ما تحتوى عليه المرحلة السابقة وتزيد عليه . فهى أكمل وأتم من المرحلة الأولى فهى تظهر صراحة ما كانت تحاول المرحلة الأولى أن تكونه . وهكذا يعطينا المنطق سلسلة من المقولات ذات القيمة المتزايدة . وتعطينا فلسفة الطبيعة سلسلة من الصور الطبيعية ذات القيمة المتزايدة . وكما أن المقولات اللاحقة فى المنطق تحتفظ فى جوفها بالمقولات الأولى بحيث لا يفقد المنطق شيئا أثناء سيره وإنما يضاف شىء جديد إلى كل مثلث ، فتلك هى الحال أيضا فى فلسفة الطبيعة . وهكذا يعطينا مذهب هيجل أساسا حقيقيا لفلسفة التطور دون أن يتأثر ذلك كله ، بأى حال ، بالخطأ الذى وقع فيه بصدد موضوع تطور الأنواع فى الزمان .

٤٣٥ — ليس من الضرورى أن يقحم الدارس نفســه فى تفصيلات الاستنباط فى فلسفة الطبيعة . فهناك تسليم عام تقريبا حتى من بين أكثر المتحمسين لهيجل بأن هذا الجزء من فلسفته كان يعتمد على علم الطبيعة فى عصره وأنه الآن أصبح عتيقا متخلفا نظرا للخطوات الواسعة التى خطاها علم الطبيعة منذ عصر هيجل . فضلا عن أن أحدا لا يستطيع الآن أن يجادل فى أن فلسفة الطبيعة كانت حتى فى عصره تمثل فشلا ذريعا فيما يتعلق بتفصيلات الاستنباط ، فلم يكن إستنباط صور العقل ، وهو مهمة المنطق ، عملا مستحيلا . لكن استنباط صور الطبيعة المتنوعة تنوعا لا حد له المتشابكة المدهشة هو عمل تتحطم عليه حتى عبقرية هيجل نفسها . فاستنباطاته فى هذه الدائرة تعتمد على تشبيهات خيالية تماما ، كما

أنها تعتمد فى بعض الأحيان على معلومات علمية خاطئة(1) . وان يفيد فى شىء أن نذكرها هنا . كما أنى لا أزعم أنى كفؤ لعرضها . فضلا عن أنها لا يمكن أن ينظر إليها على أنها تمثل جانباً حياً فى فلسفته ، فليس لها سوى قيمة تاريخية فحسب .

وعلى أية حال فمن الأهمية بمكان أن نفهم الفكرة العامة لفلسفة الطبيعة لأنها تمثل جانباً عضوياً فى مذهب هيجل . وما لم نفهم الوظيفة التى تؤديها فلسفة الطبيعة ، والمركز الذى تشغله فى المذهب ، فسوف يظل المنطق ، ومعه فلسفة الروح ، معلقاً فى الهواء . ولقد سبق أن شرحنا الدور الذى تؤديه فلسفة الطبيعة بالنسبة للمذهب والمركز الذى تحتله ، ولم يبق علينا سوى أن نقدم عرضاً موجزاً ضئيلا لمحتوياتها العقلية .

٤٣٦ — تقدم لنا الطبيعة مثلثاً لثلاث مراحل تدرس على النحو التالى :

(١) الآليات أو الميكانيكا .

(٢) الطبيعيات أو الفزياء .

(٣) العضويات .

أولا : الآليات أو الميكانيكا . . Mechanics

هذه هى المرحلة الأولى للطبيعة وتمثل القضية لقد كانت الفكرة المنطقية ، أو مملكة الفكر ، جوانيه بالنسبة لذاتها ، ولقد انتقلت الجوانية إلى ضدها أعنى إلى التخارج المطلق الذى يمثله المكان ، والزمان والمادة . ويبدو ذلك لأول وهلة

---

(١) أنظر كروتشه من ص ١٨٥ حتى ص ١٩١ .

على أنه خروج ذاتي مطلق ، أو حياد كامل بين الأجزاء ، أو كثرة عمياء لا نهاية لها تفتقر إلى مبدأ الوحدة . فالطبيعة هنا تحكمها الآلية المطلقة التي تعني كما سبق أن رأينا إنعدام الوحدة والذاتية والافتقار إلى العقل والفكرة الشاملة . ومع ذلك فهي ليست على هذا النحو كلية . لأن الكفاح من أجل الوحدة ، وهو مبدأ العقل والذاتية ، يظهر في صورة الجاذبية . ولما كانت الجاذبية تنشد تجميع هذه الكثرة العمياء في نسق وفي وحدة فإنها تعرض علينا ، حتى في هذا المجال سيطرة الفكر أو مبدأ الجوانية .

ثانياً : الطبيعيات أو الفيزياء . . Physics

لقد كنا في مرحلة الآليات أو الميكانيكا تنظر إلى المادة نظرة مجردة ، فهي لم تتحول بعد إلى هذا الشيء الفردي أو ذاك . وليس لها حتى الآن صفات أو خصائص خاصة بها ، ولذلك تراها في علم الفلك ، مثلا ، لا ندرس هذا الكوكب الجزئي كالأرض مثلا ، لأن أي جسم فزيائي يمكن أن يكون بديلا لها ، فنحن لا ندرس الأرض ولا الشمس ولا القمر ، وإنما ندرس فحسب العلاقات الميكانية والهندسية المجردة بين هذه الأجسام . وترتفع فلسفة الطبيعة في مرحلة الفزياء من هذه النظرة المجردة إلى النظر إلى الأشياء المادية على أنها كائنات فردية ذات خصائص معينة وطابع محدد . ويؤدي ذلك إلى ظهور دراسة الصور والأنواع في الطبيعة غير العضوية .

ثالثاً : العضويات . . Organics

ننتقل في هذه المرحلة من الطبيعة غير العضوية إلى الطبيعة العضوية . ويتم هذا الإنتقال عن طريق العمليات الكيميائية ، وتمر المادة العضوية بثلاث مراحل:

(١) الكائن الحى الجيولوجى .. Geological Organism وهو الكائن الذى تشتمل عليه مملكة المادن . وينبغى أن ينظر إلى الأض الجيولوجية لا على أنها وجود حى وإنما على أنها نوع من الجثة الهائلة .

(٢) الكائن الحى النباتى . . Vegetalle Organism

النبات كائن حى يمثل الاختزال الجزئى لكثرة الطبيعة فى وحدة نسقيه . على الرغم من أن الأجزاء ليست متماسكة فى هذه الوحدة بصلابة ، فهى محايدة بعضها بالنسبة لبعض على نحو واسع . ويمكن لإحدى أجزاء النبات أن تقوم بوظيفة الجزء الآخر . لكننا لا نجد فيها هذا التمايز النسقى والتكامل المنظم الذى يوجد على أقل تقدير إلا فى : -

(٣) الكائن الحى الحيوانى . . Animal Organism

فى الحيوان تصبح العودة إلى الذاتية واضحة فى صورة الوعى أو الشعور . وتصبح هذه الذاتية عند الانسان أنا حراً ، ومن هنا كان الكائى الحى الحيوانى هو الصورة النهائية للطبيعة ، ويشكل مرحلة الانتقال إلى عالم الروح[1] .

---

(١) هناك تقسيمات فرعية أكثر من ذلك لفلسفة الطبيعة .

الجزء الرابع

فلسفة الروح

مقدمة

٤٣٧ — الكلمة الألمانية التي تقابل الروح هنا هي كلمة Geist . ويترجمها بعض الكتاب الإنجليز Spirit .. ويترجمها بعضهم الآخر بالعقل Mind : وسوف نستخدم الترجمة الأولى بصفة عامة ، لكن قد يكون من المفيد أحياناً أن نستخدم الترجمة الثانية . وعلى أية حال فإن الترجمتين لابد أن تظلا في ذاكرتنا دائما . لقد سبق أن رأينا أن الفكرة المطلقة هي مقولة الروح ، ولكنها يمكن أن تسمى كذلك مقولة العقل أو الفكر ، وكان المنطق وصفاً للعقل المطلق ، أو للعقل الأول الذي وجد قبل العالم . أو هو وصف لله كما هو في ذاته قبل أن يتجلى . ولكن هذا العقل الذي يصفه المنطق هو عقل مجرد تماما ومن ثم فهو لا يوجد وجوداً فعلياً لأنه لم يتجل بعد . ويبدأ هذا العقل المجرد في التحول إلى ضده في الطبيعة أعني أنه يتحول إلى لا عقل أو لا معقول ، وهذا اللامعقول هو التخارج الجامد في الطبيعة . ونحن الآن في فلسفة الروح نرى عودته إلى ذاته فما ندرسه الآن ليس لاعقل وإنما هو عقل تماما أو هو روح على وجه التحديد لكنه لم يعد مجرداً فهذه الروح العيني الحي في الإنسان ، إنه العقل أو الروح وقد تجلت ، الروح التي تبدأ الآن في الوجود الفعلي في العالم .

٤٣٨ — والروح ، باعتبارها المركب في المثلث ، هي وحدة الفكرة والطبيعة . فالإنسان من ناحية ، جزء متكامل من الطبيعة : فهو حيوان ، وهو وجود مادي خارجي يخضع لسيطرة القوانين الطبيعية . وهو من ناحية أخرى، وجود روحي ، أو كائن حي عاقل ذو فكر خالد . وإذا كانت الفكرة هي

الجنس المجرد ، فان الطبيعة هى الفصل ، فى حين أن العقل الذى تعين بالفصل قد أصبح الآن نوعا ، أو هو روح الإنسان . فقد تحولت الفكرة الخالصة فى الطبيعة إلى ضـــدها ، وأصبحت غريبة عن نفسها ، أصبحت لا عقل ولا فكر Mindless ,Ideales ، لكنها فى فلسفة الروح تعود إلى نفسها غنية من ضدها ، لقد كانت الفكرة حبيسة فى الطبيعة ، فى اللاعقل ، ولكنها فى الروح تحرر نفسها من تلك العبودية ، وتصبح موجودة بوصفها روحاً حراً . وتعرض علينا فلسفة الطبيعة الخطوات التدريجية للعملية التطورية التى خاضت الفكرة نفسها عن طريقها من اللامعقولية المطلقة :

وهذا التطور من المادة اللاعضوية إلى الكائن الحيوانى هو العود التدريجى للروح من ضدها المطلق ، وهو المادة الصلبة ، إلى نفسها ، أعنى إلى المعقولية ، واكتمال هذا المسار هو الروح .

٤٣٩ — ومع ذلك فهناك مراتب فى مملكة الروح مثلما كانت هناك مراتب فى مملكة الطبيعة ، فاذا كان المطلق يتجلى فى الإنسان فإن ذلك لا يتم إلا بواسطة تطور جدلى طويل وشاق فالروح لا يضع نفسه فى الحال على أنه روح مطلق ، ولكنه يبدأ من مرحلة دنيا من مراحل نموه ، ولا يبلغ تحققه الذاتى الكامل إلا تدريجيا . ومهمة فلسفة الروح هى أن تتعقب هذا التطور التدريجى خطوة خطوة ، والأداة التى يستخدمها هيجل هنا ، كما يستخدمها فى مكان آخر ، هى المنهج الجدلى .

٤٤٥ — وتقع فلسفة الروح فى ثلاث دوائر رئيسية تشكل مثلثا على النحو التالى : —

الدائرة الأولى : وهى التى تمثل تطوره الذاتى ، وتسمى بالروح الذاتى ،

ومضمونها هو العقل البشرى منظورا إليه نظرة ذاتية على أنه عقل الذات الفردية . ومن ثم فتقسيماته الفرعية تمثل مراحل متعاقبة من الوعى الفردى مثل : الإدراك الحسى ، الشهوة ، الفهم ، العقل ، الخيال ، الذاكرة .. الخ . وإذا ما نظر إلى الروح على هذا النحو لوجدنا أنها هى الروح فى ذاتها أو ضمنا أو مضمرة . وفى القسم الرئيسى الثانى من فلسفة الروح [وهو الدائرة الثانية] تبدأ الروح فى الخروج من ذاتها إلى الآخر وذلك هو الروح الموضوعى . فكما أن الفكرة بصفة عامة تصبح فى تخارج .. externality وهى بذلك تخلق عالما موضوعيا خارجيا لكن هذا العالم ليس هو عالم المادة الجامدة وإنما هو العالم الروحى . إنه عالم التنظيمات أو المؤسسات الروحية . وهى تنظيمات : القانون ، والأخلاق ، والدولة . وهى تنظيمات ومؤسسات موضوعية فهى موضوعات خارجية تماما مثلها مثل الحجر والنجم . ولكنها متحدة كذلك فى هوية واحدة مع الذات أو الأنا الخارجة عنها لأنها ليست إلا تموضعاً لذاتى أنا . صحيح أنها ليست تموضعاً لذاتى الفردية ، لى أنا شخصيا بوصفى فردا جزئيا خاصا ، لأنها لا تتحد مع أهوائى وميولى الشخصية ، ولكنها تموضع لذاتى الكلية ، لعقل ، للعنصر المشترك الذى اشترك فيه مع البشرية كلها ، أعنى هى تموضع الروح الكلية للإنسان . فقوانين الدولة ، مثلا ، ليست ، ولا ينبغى لها أن تكون مجرد أهواء أو إهتمامات فرد معين أو حتى طبقة معينة ، ولكنها تجسد الحياة العقلية الكلية للمجتمع . وبالتالى فان هذه التنظيمات موضوعية وخارجية من ناحية ، ولكنها من ناحية أخرى روحية بشكل واضح لأنها عبارة عن تجلى العقل أو الذكاء . ولهذا السبب فانها تقع هنا تحت اسم الفلسفة الروحية أو فلسفة الروح . ويقدم لنا هذا الجزء من مذهب هيجل فلسفته الأخلاقية وفلسفته السياسية .

٤٤١ — والدائرة الثالثة فى فلسفة الروحى تسمى بالروح المطلق . وهى

تمثل الروح البشرى على نحو ما يتجلى فى الفن والدين والفلسفة . وهذا القسم من مذهب هيجل يحتوى على علم الجمال وفلسفة الدين ، وأخيرا ، مستخدمين عبارة لم يستخدمها هيجل نفسه ، على فلسفته عن الفلسفة . والروح المطلق هو اتحاد الروح الذاتى والروح الموضوعى . فها هنا فقط يصبح الروح ، أخيرا ، حرا حرية مطلقة كما يصبح لا متناهيا وعينيا تماما . والروح تدرك أن الفلسفة فى آخر مراحلها هى الحقيقة الواقعية كلها . ذلك لأن الروح الفلسفى يرى العالم على أنه تجل للفكر فحسب أعنى تجليا لنفسه فالعالم ليس إلا ذاته فحسب ، فموضوعه متحد مع ذاته فى هوية واحدة ، ومن ثم فان الفلسفة هى الوحدة النهائية للذاتية والموضوعية . ولهذا السبب فان الروح المطلق هو مركب الروح الذاتى والروح الموضوعى . وفى الفلسفة تكتمل عودة الفكرة إلى نفسها ، لأن الإنسان صاحب الفلسفة هو أقصى وأعلى تجل للعقل أو للفكرة فى العالم . وينبغى أن نؤجل المعنى الدقيق لهذه العبارات إلى أن نصل إلى دراسة الروح المطلق فى شىء من التفصيل .

٤٤٢ — والفكرة تنشد العودة إلى نفسها فهذا هو الغاية والغرض من سير العالم . ولقد سبق أن رأينا أن فلسفة التطور أيا كانت ينبغى عليها أن تبرر وجود قيم علينا وقيم دنيا ، وهى لن تستطيع أن تفعل ذلك إلا فى حالة واحدة فحسب هى إذا وجدت غاية أعنى إلا اذا نظرنا إلى العالم نظرة غائية (٤٣٤) . فالسير التدريجى كله للتطور الذى يبدأ بفلسفة الطبيعة واكتمل فى فلسفة الروح تحدده هذه الغاية . فالمطلق هو الفكرة المنطقية أو هو العقل كما هو فى ذاته ، ولكن الفكرة المنطقية هى العقل المجرد فحسب ، إنها العقل الذى لم يوجد بعد وجود فعليا أو هى العقل الذى لم يتجل بعد ، وغاية العالم وهدفه هو التجلى الذاتى للعقل ، فالعقل لابد أن يوجد وجودا فعليا على أنه وجود عينى فى العالم

أى أن المطلق لابد أن يظهر ويتجلى وهذه هى الغاية التى نبلغها فى الإنسان ، لأن الإنسان هو الوجود العاقل ، والإنسان الفلسفى هو ، على الأقل نظريا ، الموجود العاقل الكامل ، أو هو التجلى الكامل للمطلق . والمراحل الدنيا والعليا فى سلم التطور تعنى على التوالى المراحل القريبة والبعيدة من بلوغ هذه الغاية .

٤٤٣ — لابد أن نفهم ، بالطبع ، على نحو ما حدث فى المنطق وفلسفة الطبيعة ، أن المراحل المتعاقبة فى تطور الروح لا تشكل سلسلة زمنية فالعملية هنا عملية منطقية خالصة ، والإنتقال من مرحلة إلى المرحلة التى تليها هو استنباط منطقى . فكما استنبطنا مقولة العدم من مقولة الوجود فاننا هنا أيضا نستنبط الروح الموضوعى من الروح الذاتى ، والدين من الفن ، والفلسفة من الدين ، أو هذا هو على الأقل ما يهدف اليه هيجل . والسؤال عما إذا كانت هذه الاستنباطات سليمة أم غير سليمة يعبر عن موضوع آخر . ولكن لما كان لدينا هنا ، على الأقل نظرياً ، سلسلة من الاستدلال الاستنباطى تمتد بغير إنقطاع من الصفحة الأولى للمنطق إلى الصفحة الأخيرة فى فلسفة الروح ، ولما كان هذا التطور النسقى يحتوى على كل شىء فى الكون ، مادياً كان أم روحاً ـ فان الكون كله بهذه الطريقة يصبح مفسراً أعنى يظهر على أنه نتيجة منطقية ضرورية لعلته الاولى وهذه العلة الأولى هى نتيجة نفسها [وهذا هو التحديد الذاتى أو التعين الذاتى] .

القسم الاول

الروح الذاتى .. Subjective Spirit

مقدمة

---

٤٤٤ — دائرة الروح الذاتى هى الدائرة التى ينظر إليها العلم الحديث على أنها تدرس بصفة عامة موضوعات علم النفس . إذ يشمل موضوعها كل مراتب، ووظائف عقل الإنسان الفرد ، وملكاته ، من صورها الدنيا التى تتمثل فى الغريزة والوجدان والإحساس إلى صورها كما تبدو فى العقل والفهم والنشاط العملى . ومن هنا كان الموضوع هو كل نطاق العقل أو الروح منظوراً إليه من الداخل. أعنى أنه لم يظهر نفسه بعد فى صورة خارجية على هيئة مؤسسة ومنظمات . فالمنظمات التى تشمل : القانون ، والعرف ، والأخلاق ، والتنظيم السياسى وما شابه ذلك يؤلف عالماً خارجياً ليس مجرد لا عقل Mindless كالطبيعة إنما هو على العكس جوهر العقل نفسه ، وقد ظهر خارجاً عن نفسه أو هو التحقق الموضوعى للعقل أو الروح . ومن ثم فهذه التنظيمات تؤلف الروح الموضوعى، لكن ما ينبغى علينا أن ندرسه الآن هو الروح الذاتى : عقل الفرد كفرد، عقلى وعقلك . . الخ .

٤٤٥ — لكن ينبغى علينا أن نحذر بعناية أن نقع فى خطأ الظن أننا نعنى بالفردية ، فى هذا السياق ، الخصائص الشخصية وحدها أو ألوان الغرابة والشذوذ

التي تلحق بهذا الفرد من الناس دون ذاك . لكنا نعنى بالفردية ، يقينا ، البنية العقلية أو الروحية لأى عقل : عقلى وعقلك ، فهذا هو ما يسمى هيجل هنا إلى استنباطه ، بمقدار ما تكون عقولنا كلية فى خصائصها ، فهو يريد أن يستنبط ما هو جوهرى للعقل والروح لا ما هو عرضى أو حادث ، ومن هنا كانت الذاكرة ، والتعقل ، والوعى الذاتى ، والرغبة هى خصائص كلية للروح .لكن القول بأنى أكره اللون الأصفر ، أو أنك تمتلك رغبة جامحة نحو الخيول ، أو أن فلاناً من الناس يفضل لحوم البقر عن لحم الضأن ، أو أن غيره يفضل الضأن أكثر من اللحم البقرى ـ فتلك كلها ليست خصائص عامة للروح بما هى كذلك ولكنها أهواء فحسب أو ميول عارضة طارئة لا معنى لها . وهو بالتالى ليس لها مكان فى فلسفة الروح . ولا تنطبق هذه الملاحظات على دائرة الروح الذاتى فحسب ، لكنها تنطبق على فلسفة الروح بصفة عامة . فنحن لا ندرس ، فى أى مكان ، سوى الروح بما هى روح ، وما هو جوهرى وكلى فى روح الإنسان[1] .

٤٤٦ ــ وموضوع القسم الذى يعالج الروح الذاتى هو بالتالى نفس موضوع علم النفس أعنى الروح منظوراً إليه من الداخل . ولا نعنى بذلك ، بالطبع ، أننا سوف ندخل فى مناقشة موضوعات علم النفس بالمعنى المألوف لهذه الكلمة لأن ما ندرسه الآن هو الفلسفة فى حين أن علم النفس علم تجريبى ، وموضوع الفلسفة ، بصفة عامة ، هو نفسه موضوع العلوم التجريبية أعنى الكون الذى نعيش فيه . ولكن الفلسفة تختلف مع ذلك من علم الجيولوجيا ، وعلم النبات ، وعلم الكيمياء ، وعلم الطبيعة . . الخ . وهنا بالمثل نجد أن الفلسفة لا تشغل

---

(١) أنظر فى هذا الموضوع فيما سبق فقرات : من ٤٢٥ إلى ٤٢٨ .

نفسها بعلم الروح التجريبى ولكنها تهتم بفلسفة الروح . فاذا كان علم النفس التجريبى بجميع وقائعه كما يجدها ، ويأخذها على أنها أمور مسلم بها دون يسأل أية أسئلة عن وجودها ، فان الفلسفة تستنبط وقائعها . فسوف يقنع علم النفس مثلا ، بأن يقول إن الروح ، كأمر مسلم به ، لديها ذاكرة ، وتعقل ورغبات الخ . أما الفلسفة فهى تنشد إبراز الضرورة فى أن الروح لابد أن يكون لديها هذه الجوانب عن طريق استنباط كل منها من الآخر .

٤٤٧ — تستخدم كلمة علم النفس فى يومنا الراهن بمعنى العلم التجريبى للروح الذاتى كله ولقد استخدمناها نحن فى الفقرات السابقة بهذا المعنى ومع ذلك فان هيجل يستخدم هذا المصطلح بمعنى أضيق بكثير من هذا المعنى لأنه لا يطبقه إلا على الأقسام الثلاثة الأخيرة من الروح الذاتى . وحينما يضيق هذا هذا اللفظ إلى هذه الدرجة فانه يعنى عنده معنى خاصاً سوف نشير إليه فى مكانه المناسب . لكن قد يكون من المفيد أن نلاحظ أن مصطلحات هيجل هنا ، كما هى فى كل مكان ، مصطلحات تعسفية إلى حد كبير . فهو قد اكتشف عدداً كبير من المقولات فى المنطق حتى أن معناها أصبح مشكلة كبرى . وعندما كان يجد أن المصطلحات غير كافية لتأدية المعنى ، كان يخترع أحيانا مصطلحات جديدة ، وكان يضطر فى بعض الأحيان الأخرى إلى أن يحدد تحديداً تعسفياً معان خاصة لكلمات مألوفة وقد حدث نفس الشىء تماما فى فلسفة الروح ، فليس من المفيد بصفة عامة ، أن نحيّر أنفسنا بالتساؤل لماذا استخدم هيجل كذا وكذا من المصطلحات لتدل على كيت وكيت من المعانى . وعلينا أن نعرف أن لغته تعسفية ، إلى حد كبير ، وأن ندرس فى بساطة المعانى التى وضعها للكلمات . وليس ثمة اعتراض على ذلك من وجهة النظر الفلسفية (مهما يكن العالم المدقق) بشرط أن يكون

هيجل قد استخدم هذه المصطلحات باتساق مع معانيها . ولقد فعل ذلك بصفة عامة .

٤٤٨ — ينقسم الروح الذاتى إلى ثلاثة مراحل هى على النحو التالى : ـ
(١) علم الانثروبولوجيا (النفس) . (٢) علم الظاهريات (٣) علم النفس (الروح) وهو يستخدم كل مصطلح من هذه المصطلحات بطريقة تعسفية تختلف عن الاستخدام المألوف لهذه الكلمة ، ولا يمكن أن يتضح معناها الدقيق إلا من خلال سير الجدل . ولكن يمكن أن يقال مسبقاً ، بصفة عامة ، إن النفس تعنى عند هيجل أدنى مرحلة يمكن تصورها للروح . فهى مرحلة أولى لم تصل بعد حتى إلى مرحلة الإدراك الحسى ، ولكنها لا تزال اصف وهى غامض ومعتم لا يحقق شيئاً ، ولا يزال فى ربقة الطبيعة والجسد ، ويوصف ، بالكاد ، بأنه بشرى ، وهو المستوى الذى يعلو المرحلة الحيوانيـــة مباشرة . فكلمة الانثروبولوجيا عند هيجل تعنى دراسة النفس بهذا المعنى .

وعلى ذلك فاذا ما تحدثنا عن المراحل المختلفة التى تمر بها الروح ممثلة فى النفس ، والوعى ، والفهم ، والرغبة ، والعقل ـ الخ فينبغى علينا بالطبع الا نفترض أننا نعالج « أشياء » كثيرة منفصلة أو حتى « ملكات » . فالنفس ليست شيئا مختلفاً عن العقل ، وكما أن العقل ليس شيئاً مختلفا عن الفهم . كلا ، فليس للروح عدد مختلف من « الملكات » على نحو ما يكون للجسد رجلان ، وعينان . . الخ . وإنما الروح وحدة مثالية . وليست النفس . والوعى . والعقل . . الخ إلا مراحل مختلفة أو جوانب لحياة واحدة تنبض فيها كلها بغير انقطاع .

الفصل الأول

الأنثروبولوجيا — النفس

٤٤٩ — تقع النفس ، وهى موضوع الانثروبولوجيا ، فى ثلاثة أقسام هى : (١) النفس الطبيعية (٢) النفس الشاعرة (٣) النفس المتحققة بالفعل .

القسم الأول

النفس الطبيعية . Natural Soul

٤٥٠ — الروح تضع نفسها في البداية على أنها النفس الطبيعية ، ويمكن استنباط خصائصها من قولنا إنها البداية المطلقة للروح . فهي من ثم مباشرة ، ولما كانت مباشرة فإن خاصيتها الوحيدة هو مجرد الوجود(١). فليس في استطاعتنا أن نقول عنها سوى أنها موجودة فحسب . لأن إنعدام كل توسط فيها يعني : (١) أنها لا تتوسط نفسها أي أنها لا تشتمل بداخلها على أية تمييزات ، ولكنها فارغة ، متجانسة غير متعينة تماما (٢) أنها لا يتوسطها شيء خارجي كالعالم الموضوعي مثلا الذي يواجهها ، وبالتالي لا تتميز بأي علاقة مع أي شيء ؟ ومن هنا فهي لا تنطبق عليها مقولات الماهية التي هي دائرة العلاقة وإنما تنطبق عليها مقولات الوجود فحسب . وكما أن أول مقولة من مقولات المنطق وهي مقولة الوجود ، كانت عبارة عن فراغ متجانس للفكر ، فاننا نجد هنا كذلك أن أول مرحلة من الروح ، وهي إن صح التعبير ، مجرد فراغ متجانس في دائرة الروح .

ونحن نقف هنا في بداية الروح على قمة السلم في عالم الطبيعة ، وقد نسأل أنفسنا : إلى أي حد ترتفع النفس الطبيعية عن الطبيعة ؟ لقد سبق أن أجبنا عن هذا السؤال فيما ذكرناه الآن تواً . فلما كانت النفس الطبيعية مجرد فراغ للوجود الروحي يفتقر تماما إلى أية خصائص روحية محددة ، فإننا نستطيع أن نقول إن مقدار التقدم الذي أحرزته النفس الطبيعية عن عالم الطبيعة ليس كبيراً إذ لا تزال مرتبطة بالطبيعة ارتباطا تاما وخاضعة لربقتها . وهي لهذا السبب تسمى بالنفس الطبيعية .

« التقسيم الفرعى الأول »

الخصائص الطبيعية

٤٥١ — وعلى ذلك فإن حياة النفس ، فى هذه المرحلة ، لا تزال هى نفسها حياة الطبيعة ، فالبيئة التى تعيش فيها هى التى تحددها تحديداً تاما ، وهذه البيئة كما نعرف ، هى العالم المحيط الذى يتألف من الموضوعات الطبيعية . ولكن على الرغم من أننا نعرف ذلك ، فان النفس الأولية التى ندرسها الآن لا تعرف ذلك؛ فهذه الموضوعات الطبيعية توجد من أجلنا ولكنها لا توجد من أجل ذاتها ، فلا نزال بعيدين جداً عن تلك المرحلة التى تدرك أو تعى فيها النفس موضوعات الطبيعة . وما دام لا يوجد شىء خارجها فانها بذاتها تؤلف مجموع الوجودالفعلى كله ، فكل ما هو موجود لا بد أن يوجد فيها ' ومن ثم فان الحالات المختلفة التى تتشكل فيها بواسطة البيئة ليست بالنسبة لها حالات تتأثر فيها بموضوعات خارجية ، لكنها تظهر بوصفها أوضاعاً خاصة بوجودها ذاته ، أو على أنها خصائص أو كيفيات خاصة بها . وما دامت حياتها كلها هى مجرد مشاركة فى حياة الطبيعة العامة فإن تلك الخصائص أو الكيفيات سوف تكون خصائص طبيعية أو فزيائية — وهى تلك الخصائص أو الكيفيات التى تعتبر جانباً من الجسد الحيوانى بمقدار ما تعتبر جانباً من النفس . ونحن هنا نتحدث بمصطلحات مفهومة بالنسبة لنا ، ولكنها بالنسبة لها بغير معنى ما دامت التفرقة بين النفس والجسد لا تزال غريبة عنها .

٤٥٢ — ويرتب هيجل هذه الخصائص الفزيائية على النحو التالى : — النفس (١) : « تشارك فى الحياة العامة للكون ، وتشعر بتغيرات الجو ،

وتقلبات الفصول ، وساعات النهار ... الخ . ولا تتجلى حياة الطبيعة هذه بوضوح » — أعني لا تظهر لنا نحن، للإنسان المتطور تطوراً كاملا — « إلا في حالة الاعياء المفاجيء أو اضطراب النشاط العقلي . ولقد قيلت أشياء كثيرة ، حديثاً ، عن حياة الانسان الكونية ، والفلكية، والأرضية . وتعيش الحيوانات مع الطبيعة أساساً بمثل هذا القدر من التعاطف » . (١) ويستطرد هيجل فيقول : ان نقاط التعاطف هذه تتدرج ، في حالة الانسان المتمدن ، بل وتكاد تختفي تماما تحت البناء الفوقي : بناء الفكر والعقل والروح، التي تطورت إليها الملكات العليا . « فلا تؤثر الاستجابة لتغيرات الفصول وساعات النهار سوى تأثيرات طفيفة على المزاج ولا تظهر بوضوح إلا في الحالات المرضية » . (٢) لكن هذا اللون من التعاطف مع حياة الطبيعة يتجلى أحيانا وسط القبائل البدائية بطريقة رائعة .

(٢) ويؤدي تمايز المناطق الجغرافية في الكرة الأرضية إلى إختلافات بين الجنس الواحد وبين الأجناس المتعددة أو في العقول القومية .

(٣) ويؤدي تمايز الإنسان إلى أنواع مختلفة من العقول القومية إلى تمايز أبعد في العقول الفردية التي تتميز بأمزجتها الخاصة وطباعها ومواهبها ... الخ .

٤٥٣ — وسواء نظرنا إلى الاستدلال الهيجلي على أنه استنباط سليم تماما أم لا ، فإن المرء لا يستطيع على أية حال أن يتعقب خيط الفكر المنطقي الذي يسير ابتداء من فكرة النفس الطبيعية المباشرة ماراً بتأثرات البيئة فيها منظوراً

---

(١) فلسفة الروح فقرة [٣٩٢]

(٢) نفس المرجع السابق .

إلى هذه التأثرات على أنها كامنة في جوفها ، حتى نصل إلى التصور العام لهذه التأثرات بوصفها كيفيات فيزيائية خاصة بها . لكن تبـــدو البقية الباقية من التفصيلات التي رتبها هيجل والأمثلة التي ذكرها — على أنها غير مستنبطة تماما وإنما جمعها بطريقة تجريبية تعسفية ثم صاغها على هذا النحو المضطرب . ويمكن القول بأن كمية المادة التجريبية التي أدخلها خاسة في فلسفة الروح تفوق كثيراً ما ذكره في المنطق .

٤٥٤ — ومن الأهمية القصوى أن نتذكر دائماً أننا ندرس هنا ، ولفترة قادمة ، حالات مجردة للروح فهي تجريدات تماما مثل ما أسميناه « بالاحساس العادي » فهو كذلك مجرد تجريد ، فالاحساس الذي هو تقبل محض والذي يخلو تماما من كل نشاط عقلي ، لا وجود له ، فحتى في أدنى ألوان المعرفة الحسية نجد مقولة مثل مقولة المشابهة والاختلاف . فالنفس الطبيعية هي تجريد أكثر رقة من الإحساس العادي . وهي لا توجد على أية صورة من الصور في الانسان . وقد يجوز أن نقول إنها موجودة في الأميبا . amoeba على الرغم من أن المقولات لا بد أن توجد وجوداً ضمنياً في وعي الأميبا (ان جاز لنا إستخدام مثل هـذا اللفظ . ولـكن ذلك ليس مبرراً بالطبع لنقد هيجل ، لأنه كان عـلى وعي كامل به . فهو لم يفترض ، ولو للحظة واحدة ، أن هـذه الصور الأولية للروح موجودة ومستقلة وقائمة بذاتهـا . لـكن كما أنه يجوز لعلم الهندسة أن يدرس الأشـكال مجردة عن الأشياء ، فان علم النفس يجوز له أيضا أن ينظر إلى الإحساس مجرداً عن العقل ، وكذلك تمارس الفلسفة هنا هـذا الحق نفسه . ولـكن في حين أن كل إنسان يدرك عنصر الاحساس في داخل نفسه فان معظم مراحل الروح التي يبحثها هيجل في الانثروبولوجيا مجردة وأولية لدرجة أننا نصادف بعض الصعوبة في إدراكها داخل أنفسنا . فلقد ظلت فترة طويلة حتى

اندرجت تحت عتبة الوعى. ورغم ذلك فهى تظهر فى « التغيرات الطفيفة للمزاج» وفى الحالات المرضية، كما أشار هيجل نفسه .

٤٥٥ — من المسائل الأساسية لموقف هيجل، وكذلك بناء على الفروض الأساسية للمنهج الجدلى، فمن الضرورى بالطبع أن توجد كل المراحل اللاحقة للروح بل وحتى المراحل العليا . هنا فى هذه الصور الدنيا . وما لم يكن ذلك كذلك فسوف يكون من المستحيل أن نستنبط المراحل العليا من المراحل الدنيا، ما دام هذا الاستنباط يعنى، ببساطة،أن المراحل العليا موجودة فى المراحل الدنيا (قارن فقرات ١٢٢ و ١٠٣) — والواقع أن هذا المبدأ هو نفسه المبدأ الذى أقره علماء النفس وغيرهم عندما أشاروا إلى أن الاحساس العادى هو مجرد تجريد . وما يقصدونه بهذا التعبير هو أننا نجد الصور العليا للروح، والمقولات، والعقل والفكر التصورى موجودة على نحو ضمنى حتى فى أبسط إحساس ممكن .

« التقسيم الفرعى الثانى »

« التحويلات الفزيائية »

٤٥٦ — الكيفيات الفزيائية للنفس تصبح الآن تحويلات فزيائية كتلك التغيرات الموجودة فى فترات المرور بالطفولة، والشباب، والرجولة . . الخ. وفى إعتقادى أنه لا يوجد هنا أى استنباط أصيل . ولم يشغل الانتقال إلى هذه المرحلة عند هيجل سوى عبارة واحدة هى : « إذا أخذنا النفس على أنها فرد فاننا نجد تنوعاتها »، أى كيفياتها الفزيائية — « قد أصبحت تحولات بداخلها، الذات الواحدة الدائمة، وكمراحل فى مجرى تطورها » . ونفس إستخدام كلمات مثل « نجد » تدل على أن التحولات لم تستنبط وإنما جمعت بطريقة تجريبية .

ولا شك أن الفكرة المطروحة هى أن التمايز الذى وصلنا إليه الآن على هيئة كيفيات فزيائية متنوعة ومختلفة يتضمن الاختلاف والتحول من بعضها إلى بعضها الآخر . لكن على الرغم من أن التغير يتضمن يقينا التنوع والإختلاف ، فان التنوع والاختلاف لا يتضمنان التغير بالضرورة ــ الذى لا بد أن يكون ضرورياً فى استنباط هيجل .

٤٥٧ ــ وتبدو تفصيلات هذه التحولات الفزيائية غير مستنبطة باستثناء حالة واحدة . ولقد ذكر هيجل هذه التحولات على النحو التالى : (١) الطفولة، الشباب ، الرجولة ، الشيخوخة ، ثم وصف خصائصها الأساسية عــلى أنها (٢) العلاقة الجنسية ، التحول الموجود فى الفرد الذى يبحث عن نفسه ويجدها فى شخص آخر (٣) تغيرات النوم واليقظة . ولقد قدم لنا هيجل استنباطاً للمظاهر الأساسية لهذه المرحلة الأخيرة . وفى حين أن النفس الطبيعية كانت فى أولى مظاهرها فراغا وتجانساً كاملين وخالية من كل تمييز داخلى ، فانه يوجد فيها الآن التمييز الضمنى بين ذاتها ، أى الفراغ المتجانس الذى بدأنا به ، من ناحية ، وبين تأثيرات بيئتها التى ظهرت فيها عـلى أنها كيفيات وتحولات فزيائية من ناحية أخرى . ويطلق هيجل على الأولى اسم « الوجود المباشر » ، ويمكن أن نطلق نحن على الثانية اسم مضمون هذا الوجود عـلى الرغم من أن هيجل لم يستخدم هذا التعبير . وعندما تميّز الفردية الآن فى داخلها بين مضمونها وبين وجودها المباشر المحض ، يكون لدينا حالة اليقظة . أما النوم ، من ناحية أخرى ، فهو يمثل انزلاقها إلى حالة وجودها المباشر . فالنوم هو ــ أن صح التعبير ــ فقدان المضمون ، والعودة إلى حالة الشمول المتجانس ، التى تعود فيها النفس إلى مرحلتها الأولى : مرحلة الوجود المحض . ويمكن أن ينظر إليها على أنها الشعور الخالى من كل مضمون أعنى الشعور بالعدم ، أو اللاشعور .

التقسيم الفرعي الثالث

الحساسية . . Sensibility

٤٥٨ — التمييز الداخلي الضمني بين الوجود المباشر للنفس وبين مضمونها يؤدي إلى ظهور الإحساس Sensation أو الحاسية Sensibility لأن النفس قد ميزت الآن بين مضمونها أو تأثيراتها وبين ذاتها ، وعلى ذلك فبدلا من أن تكون هذه الخصائص كيفيات لها تصبح الآن إحساساتها لأنه لما كانت هذه الخصائص أو الكيفيات شيئاً متميزاً عن ذاتها فإنها بالتالي شيئاً موجوداً ، شيئاً يبدو أن له وجوداً ضمنياً قائماً بذاته مستقلا عن النفس ذاتها . ومن ثم فهي ليست جزءاً من النفس ، على نحو ما كانت الكيفيات ، ولكنها تأثيرات موجودة بداخلها على أنها شيء آخر غير ذاتها أعني أنها إحساسات . وحيازة هذه الإحساسات هو ما نسميه بالحساسية .

ولكن علينا أن نلاحظ بعناية أنه على الرغم من أن الإحساسات مثل هذا اللون من « شبه الاستقلال » فإنها لاتزال موجودة داخل النفس ذاتها . ولاتزال النفس بالنسبة لنفسها تمثل شمول الوجود ، فلا شيء خارجها . فليس هناك موضوع خارجي يقف في مقابل الذات . والإحساس ليس شيئاً آخر غير النفس ذاتها . إنه مرحلة فحسب من مراحلها تميز نفسها بما هي كذلك عن النفس فالتمييز الذي قامت به النفس داخل ذاتها ليس تميزاً بينها وبين شيء آخر غيرها . وتمثل الإحساسات التي لاننسبها إلى أي مصدر خارجي ولكنها تكمن داخل أنفسنا كالجوع ، والتعب والألم الداخلي مايقصده هيجل بهذه الفكرة . فأنا أميز بين نفسي وبين هذه الإحساسات . فأنا لست الجوع ، رغم أنه موجود بداخلي ، فهو ليس احساساً بموضوع كما هي الحال في الإحساس الخاص بالرؤية حين أرى

شجرة أو منزلا مثلا ، ولكنه إحساس ذاتي خالص . فليس ثمة حتى الآن شيء خارجي أمام النفس .

وهذا هو بالضبط ما يميز بين الحساسية التي استنبطناها هنا وبين الوعي الحسي أو الإدراك الحسي ، الذي سوف يتم استنباطه في الفصل القادم تحت عنوان الظاهريات أو الفينومينولوجيا . فالوعي الحسي يعني عند هيجل الوعي الذي تقدم لنا فيه الحواس موضوعات خارجية . وهذا أمر لم يحدث حتى الآن .

القسم الثالث

النفس الحاسة .. Feeling Soul

٤٥٩ — لقد وصلنا إلى أن الإحساسات موجودة فى النفس . ولكن أن ننظر إلى هذه الحقيقة من وجهتين من النظر سبق ذكرهما . فهذه الإحساسات ، من ناحية ، متميزة عن النفس ذاتها . وهى من ناحية أخرى موجودة بداخلها وبالتالى جزء منها . ومن حيث هى متميزة عن النفس فان النفس قد اكتشفت أن هذه الإحساسات موجودة ، ومن هذه الوجهة من النظر نجد أن هذه الإحساسات هى التى تؤثر فى النفس أعنى أنها إيجابية نشطه active فى حين أن النفس سلبية متقبلة Passive . ولكن لما كانت هذه الإحساسات ، من ناحية أخرى ، موجودة بداخل النفس وهى جزء منها ، فانه ينتج من ذلك أن ما هو إيجابى ، وما يؤثر فى النفس ليس سوى النفس ذاتها . ومن هنا كانت النفس إيجابية ، وكانت إحساساتها هى فعلها الخاص ، إنها النفس وهى تحس أو تشعر ، منظوراً إليها هذه النظرة هى النفس الحاسة .

ومن هنا فإن التمييز بين الإحساس ، الذى كان موضوع التقسيم الفرعى السابق ، وبين الحس أو الشعور الذى هو موضوع هذا القسم هو أن الإحساس يؤكد سلبية النفس فى تأثيراتها فى حين أن الشعور Feeling يؤكد إيجابيتها . فالنفس هى ذاتها الآن تشعر أو هى حاسة Sentient .

التقسيم الفرعي الأول

النفس الحاسة في مباشرتها

٤٦٠ — على الرغم من أن النفس الحاسة (أو الشاعرة) هي بما هي كذلك إيجابية فإن نشاطها وإيجابيتها لا تتحقق في أول مرحلة مباشرة لها ، ولكنها تظهر على العكس على أنها سلبية ، لأن تطور نشاط النفس وإيجابيتها على نحو كامل يعني أنها أصبحت ذاتاً . فهو يتضمن الإحساس بالذات أو بالأنا . أو الشعور بأن الذي يعمل هو « أنا » . ويتضمن ذلك بدوره التفرقة بين الذات أو الأنا الذي يعمل وبين الشيء أو الموضوع الذي أجعله ميداناً أمارس فيه فعلي . ولقد تمت بالفعل هذه التفرقة بقدر ما تميز النفس وجودها المباشر عن احساساتها ولكن يبدو أن هيجل يعتقد أن التوسط الذي يتضمنه هذا التمييز بين النفس وإحساساتها لا بد أن ينظر إليه على أنه ليس فعالا ومؤثراً لأن أول مرحلة من مراحل النفس الحاسة لا بد أن تكون مباشرة ومن ثم فليس الأنا ، حتى الآن ، الذي يشعر ، لكن للنفس بالأخرى « أنا » خاص بها خارجها في نفس أخرى ، يشعر لها وهي تتقبل مشاعرها بتعاطف سلبي بوصفها آتية من مصدر خارجي فهي من ثم النفس الحسة أو الشاعرة في مباشرتها (١) . وأهم الأمثلة التي ذكرها هيجل لهذه الحالة هي حالات النفس عند الطفل الذي لا يزال في رحم أمه ، وحالة النفس في التنويم المغناطيسي ، مشاعر الطفل وهو في رحم أمه ليست في الحقيقة مشاعره هو الخاصة لكنها مشاعر أمه . إنها نفس الأم التي تحكم وتسيطر على نفس الجنين . هي نفس متقبلة لحالات نفس أمه . وكذلك نجد في التنويم المغناطيسي أن نفس المريض مندمجة مع نفس المنوم ومتقبلة لها ، فنفس المريض ليست هي التي

---

(١) انظر فيما سبق فقرة ٢٣٩

تشعر أو تمارس نشاطها الإيجابى ، ولكن نفس المنوم هى التى تشعر فى صورة نفس المريض (١) .

التقسيم الفرعى الثانى

الشعور بالنفس ... Self—Feeling

٤٦١ — الشعور بالنفس أو الاحساس بالذات موجود ضمناً فى الحالات السابقة . والنفس الآن تميز صراحة بين إحساساتها ومشاعرها وبين ذاتها . فهذه الإحساسات والمشاعر تُعرف بالتالى على أنها جوانب جزئية من ذاتها . ومن ثم فهى إحساسات ومشاعر خاصة بها . وما أن أعى أن هذه المشاعر هى مشاعرى فأنا أعى ، فى الحال ، نفسى وهذا هو الإحساس بالنفس أو الشعور بالذات .

٤٦٢ — ويلاحظ هيجل ، فضلا عن ذلك ، ان الاخفاق فى إخضاع الجوانب الجزئية للنفس على نحو مناسب ، والميل إلى ترك جانب جزئى واحد يخضع جميع الجوانب الأخرى لإمرته ، وبالتالى يسيطر على الحياة بأمرها ، هو الجنون . ولكن يبدو أن هذه الملاحظات ثانوية ولا علاقة لها بسير الجدل .

---

(١) قارن « ادنجتون بروس » فى كتابه « لغز الشخصية » الطبعة الثانية ص ٢١ حيث يقول « ان دكتور ايزدى ... قد برهن على إمكان « الاشتراك فى الاحساس » بين المنوم ومريضه . ولقد فعل ذلك مع شاب هندى . وهو فى غيبوبة التنويم المغناطيسى . فقد وضع دكتور ايزدى فى فمه ، بالتناوب ، قطعة من الملح ، ثم شريحة من الجبن ، ثم قطعة من الأعشاب المرة ، ثم بعض البراندى . ولقد تعرف الشاب الهندى فى كل حال من هذه الحالات على المذاق » .

التقسيم الفرعي الثالث

العادة . . Habit

٤٦٣ — تميز النفس الآن ، بداخلها ، بين وجودها المباشر الذي هو شمول متجانس غير متميز من ناحية ، وبين مضمونها الذي يتكون من الإحساسات والمشاعر وهي كثرة متنوعة من الجزئيات من ناحية أخرى . هذان هما النصفان اللذان تنشطر إليهما النفس ، والنصف الأول هو بذاته صورة فارغة تماما للكلية والشمول والثاني هو ، بذاته ، خليط أعمى . ومن هنا فان أحدهما جوهري كالآخر سواء بسواء ، ولا يمكن لهما أن يوجدا في حالة إنفصال . ومن ثم فان الكلية الفارغة لكي توجد لابد لها من أن توجد نفسها في الجزئيات ، وأن توجد فيها وبواسطتها . وهي حين تفعل ذلك فانها تطبع بطابعها الكلي الإحساسات والإنطباعات الجزئية . وغيرها . وهذه الكلية التي تظهر الآن في الجزئيات هي ، فيما يقول هيجل ، كلية منعكسة Reflexive universality فحسب ، أعني أنها مجرد كلية عددية توجد في الشيء مكررة في سلسلة المرة بعد المرة . وحين تكرر الإحساسات الجزئية ، والمشاعر الجزئية .. الخ نفسها على هذا النحو فانها تؤلف ما يسمى بالعادة . ومن ثم فان العادة هي صورة الكلية التي هي نصف النفس وقد تحققت في الجزئيات التي هي النصف الآخر .

٤٦٤ — والاستنباط هنا دقيق بعض الشيء . فقد نميل إلى الاعتراض عليه بقولنا إنه تم باستخدامنا لكلمة الكلية Universality في معنيين : المعنى الأول استخدمنا فيه لفظ الكلية بمعنى كلية الفئات ، والكلي هنا هو نفسه التصور أو التجريد . والمعنى الثاني هو الذي استخدمنا فيه لفظ الكلية بمعنى الشمول Totality أو مجموع سلسلة من الأشياء المتشابهة تجمعت معا وأطلق عليها لفظ الكل أو الجميع all . وقد يقال إن هاتين فكرتان مختلفتان أتم الاختلاف ، وليس لنا

الحق فى الانتقال من إحدى الفكرتين إلى الاخرى كما لو كانت الفكرتان فكرة واحدة .

ولكن يمكن أن يقال رداً على هذا الاعتراض إن الفئة الكلية هى ببساطة فكرة مجردة ، والطريقة الوحيدة التى يمكن لهذه الفكرة أن تتجلى فيها فى العالم الخارجى إنما تكون من خلال الكلية العددية المتضمنة فى تكرار الوحدات فمثلا كلمة « الإنسان » عبارة عن فكرة مجردة ، أو فئة كلية . ويمكن لهذه الفكرة أن تتحقق فى العالم الخارجى فى كثرة من الوحدات التى تتكرر على هذا النحو : هذا الإنسان ، وهذا الانسان ، وهذا الانسان . . الخ . وهذا يعنى أن الفئة الكلية هى مثل أعلى . . Ideal وتحققها فى العالم هو الكلية العددية أو « المنعكسة » . ومن ثم فليس لدينا فى هذه الحالة لونان مختلفان من الكلية ، وإنما لون واحد فقط ، يكون أحيانا مثلا أعلى ويكون أحيانا أخرى واقعيا أعنى متحققا فى عالم الواقع .

والنقطة الجوهرية فى الاستنباط الهيجلى هنا هى أن الكلية الصورية للأنا عليها أن تتجلى فى جزئيات ، وهى لا تستطيع أن تظهر إلا فى صورة كلية عددية أعنى تكراراً لوحدات الاحساس ، والشعور ، والنشاط . . الخ . وتلك هى العادة .

القسم الثالث

النفس الموجودة بالفعل ... Actual Soul

٤٦٥ — رأينا فى القسم السابق شطرى النفس وقد التحما فى وحدة واحدة . فالكلية لا تظهر إلا فى الكليات ولا توجد إلا فيها . والجزئيات من ناحية أخرى لا معنى لها إلا داخل الوحدة . والنتيجة التى يسفر عنها هذا الالتحام هو الذات الفردية أو الأنا وهى التى يسميها هيجل بالنفس المتحققة بالفعل .

لقد سبق أن ميزت النفس بين ذاتها وبين مضمونها . ولقد رأينا الآن أنها لا شىء بدون مضمونها سوى فراغ محض ، حتى أنه يمكن أن يقال عن مضمونها إنه ذاتها أو هو نفسها فهو أساس لها مثل كليتها . وهذا الكل الواحد الذى يشمل الكلية والمضمون ويتشكل الواحدة منهما فى الأخرى ويكون كل منهما جوهرى كالآخر ـ هذا الكل هو النفس المتحققة بالفعل . وبعبارة أخرى إن تلك المرحلة من مراحل الروح التى يطلق عليها اسم النفس المتحققة بالفعل هى المرحلة التى تتحقق فيها النفس من أن مضمونها ليس شيئا غريبا عنها ، وأنها هى نفسها ليست نصفاً فحسب ولكنها النصفان معا .

٤٦٦ — لكن لماذا تسمى تلك المرحلة باسم النفس المتحققة بالفعل ؟ إن هذه التسمية تتفق مع استخدام هيجل الشائع لكلمة « الوجود المتحقق بالفعل Actuality » فقد حددنا لوجود المتحقق بالفعل فى المنطق قارن فقرة ٢٩١) بأنه : اتحاد الداخل والخارجى أو وحدة الماهية والظاهر أو التجلى . فالنصف الأول للنفس ، وهو كليتها ، ننظر إليه هنا على أنه الداخلى . فى حين ينظر إلى

النصف الآخر ، وهو المضمون الجزئي ، على أنه الخارجي . ووجهة النظر التي وصلنا إليها هي أن النفس الحقة لا هي بذاتها الداخل ، ولا الخارجي وإنما هي اتحاد الداخلي والخارجي معا ، فالجانب الداخلي لا يختفي ولا تختبيء وراء الجانب الخارجي ، لكنه ، على العكس ، يظهر ويتجلى فيه أو ينكشف في هذا الجانب الخارجي . والمضمون الجزئي للنفس هو قوام كليتها ذاتها . فالإثنان شيء واحد وهذا هو الوجود المتحقق بالفعل للنفس .

٤٦٧ — وتلك هي المرحلة الأخيرة « للنفس » بالمعنى الذي استخدم فيه هيجل هذا اللفظ . وسوف نخلف « النفس » الآن وراءنا ، لكي ننتقل إلى صورة من صور الروح أكثر تطوراً ، وهي التي سماها هيجل بالوعي . وهكذا ننتقل من الانثروبولوجيا إلى الفينومينولوجيا .

الفصل الثامن

الفينومينولوجيا[1] - الوعى

٤٦٨ — كانت الروح ، فى مرحلة النفس ، لا تزال فرداً واحديا monadic يحتوى بداخله على وجوده كله : جميع إحساساته ، وانطباعاته ومشاعره ، على نحو ذاتى خالص ، فلا يوجد أمام الذات عالم من الموضوعات أو الأشياء الخارجية . والطابع العام للمرحلة التالية التى تصل إليها الروح هو أنها تصبح الآن على وعى بموضوع خارجى ، فالذاتية الخالصة للنفس تعانى الآن من الانشطار إلى جانبين : جانب الذات وجانب الموضوع . وهيجل يطلق على هذه المرحلة من مراحل الروح اسم : الوعى . ويطلق على دراسته اسم : الفينومينولوجيا أو الظاهريات .

---

(١) هذه الكلمة تستخدم هنا بمعنى ضيق جداً ، أعنى أنها تستخدم فى الموسوعة بمعنى أضيق جداً من معناها فى « ظاهريات الروح » . وسوف نعتمد طوال هذا الفصل ، فى الأعم الأغلب ، على الموسوعة . لكننى استعنت فى كتابته بالتفسيرات والشروح الكاملة الموجودة فى « ظاهريات الروح » .

٤٦٩ — ويعتمد استنباط الوعى على إبراز التفرقة بين النفس ومضمونها صراحة وهى التفرقة التى كانت ضمنية فى الفصل السابق . فقد ميزت النفس هناك بين مضمونها الذى يتألف من إحساساتها أو مشاعرها ، وانطباعاتها وبين ذاتها . ولكن هذه العلاقة بالآخر هى فى الوقت نفسه علاقة بالذات ، فقد اتحد مضمونها مع ذاتها فى هوية واحدة . وكل ما حدث الآن هو التأكيد ، صراحة على عامل التفرقة والتمييز . إذ تنغلق النفس على ذاتها تاركة مجموع إحساساتها، ومشاعرها ، وانطباعاتها يقف فى مواجهتها على أنه موضوع خارجى . وعلى الرغم من أن هـذه الاحساسات والمشاعر ليست سوى لون من ألوان حياتها الخاصة فإنها شىء متميز عنها ، شىء آخر غيرها يقابلها ويواجهها . وليست الروح بحاجة إلا إلى جعل هذا التخارج لمضمونها متحققا صراحة ، حتى يصبح مضمونها عالم الموضوعات الخارجية على نحو قاطع . وعندما يحدث ذلك فسوف ننتقل إلى مرحلة : الوعى .

٤٧٠ — وهناك نتيجة أبعد تنتج من هذه الاعتبارات . وهى أن الدرجات الصاعدة للنفس قد ظهرت حتى الآن على ما هى عليه ، أعنى بوصفها تغيرات وتطورات للنس . وما دامت النفس كانت فى دائرة الانثروبولوجيا تشتمل فى جوفها على الوجود الفعلى كله ، فان أية تغيرات تحدث ، بالتالى ، سوف تحدث بالضرورة داخل النفس إذ ليس هناك خارج النفس شىء تنسب إليه هذه التغيرات ومن هنا فإن الانتقال من الحساسية إلى الشعور ، أو من الشعور الذاتى إلى العادة يعنى أن النفس هى ذاتها التى يطرأ عليها التطور لأنه لا يوجد شىء خارج النفس يمكن أن يتطور أما الآن فقد ظهر على المسرح شىء غير الذات هو الموضوع فالخطوات المتتابعة التى يخطوها الوعى الآن تبدو له على أنها تغيرات تحدث فى موضوعه لافى ذاته . ولا بد أن يكون الأمر على هذا النحو ، لأن ثراء المضمون كله وتنوعه ، الذى كان داخل النفس فيما سبق ، قد انطرد الآن إلى الخارج ،

إن صح التعبير ، وابتعد عنها لكى يتخذ لنفسه وجوداً مستقلا فى عالم خارجى. ونتيجة لذلك فقد أصبحت الذات الآن بلا مضمون ، مجرد كلية ، صورية ، وهوية ذاتية مجردة لا تحتوى فى داخلها على أية تميزات داخلية . فكل التميزات (وبالتالى كل التغيرات ما دام التغير يعنى التمييز) تقع الآن داخل الموضوع لا داخل الذات . ومن هنا تبدو الذات المفكرة فى المراحل التصاعدية للوعى وكأنها تظل بغير تغير على الدوام كالكلية المجردة تماما . ويبدو الموضوع على أنه يتغير . وتبدو المراحل وكأنها لا تعتمد إلا على القول بأن الذات المفكرة تصبح على التوالى ، على وعى بالموضوعات المختلفة . أو بالمراحل المختلفة للموضوع . وتلك هى ، بصفة عامة ، وجهة نظر الحس المشترك الساذج المألوف . إذ يبدو فى لحظة معينة أننى على وعى بمنزل ما ، وفى لحظة تالية على وعى بذاتى بوصفها أنا . وهكذا فلست أنا الذى يتغير كما يبدو للحس المشترك ، لكنها موضوعاتى

وقد يعرف العقل الفلسفى أن ما يبدو هنا على أنه تغير فى الموضوع فى الحقيقة تغير فى الذات ، لأن العقل الفلسفى يعرف أن العالم الخارجى ليس فى الحقيقة واقعا مستقلا قائما بذاته ، ولكنه نتاج وإسقاط للروح ذاته وأن ما يحدث ، أيا ما كان ، ليس سوى نتيجة لنشاطه التلقائى . لكن هذه النظرة ليست هى نظرة مرحلة الوعى التى وصلنا إليها الآن ، إذا يبدو الوعى هنا على أنه الموضوع الذى يتغير .

الوعى الأصلى

٤٧١ — إنبثق الموضوع الآن من أعماق الذات ، واتخذ لنفسه وضعا مستقلا يواجهها . واستقلال الموضوع هذا هو الذى يُعرف فى البداية . فلست أنا الموضوع ، وإنما هو شىء غريب عنى ؟ شىء لست جانبا منه . فلم يتبين بعد أن الموضوع إن هو فى حقيقته إلا إسقاط الذاتى ، لكنه يبدو فى البداية خارجيا تماما ، ومستقلا وغريبا عن الذات ، فهو آخر مطلق يضادها . وهذا هو موقف الوعى الأصلى . وهو يعرض علينا ثلاث مراحل : (١) الوعى الحسى (٢) الإدراك الحسى (٣) الفهم .

التقسيم الفرعى الأول

الوعى الحسى

٤٧٢ — المرحلة الأولى من مراحل الوعى هى ، بالطبع ، مرحلة مباشرة . وذلك يعنى (١) أن الموضوع نفسه عبارة عن مباشرة (٢) إن العلاقة بين الذات والموضوع علاقة مباشرة . ومباشرة الموضوع تجعله مفرداً أعنى موضوعا فرداً « هذا » أو « ذاك » . أما مباشرة العلاقة بين الذات والموضوع فهى تعنى أن الموضوع يوجد مباشرة أمام الوعى ، أعنى أنه يدرك إدراكا مباشراً على أنه هناك . فليس ثمة حلقة وسطى بين المفكر وموضوعه على نحو ما يحدث حين يستنتج وجود الموضوع . فليس وجوده الآن استنتاجا للوعى وإنما هو حضور ..Presence . ومثل هذا الإدراك المباشر للموضوع الفردى هوالوعى

الحسي(١) .

٤٧٣ — وكل ما يعرفه الوعي الحسي عن موضوعه هو أنه موجود ، فهو ينسب صفة الوجود إلى الموضوع ولا شيء غير ذلك. إذ لو كانت لديه أية معرفة أكثر من ذلك عن هذا الموضوع لتضمن ذلك توسطا ، وهو أمر لم يحدث حتى الآن ، فضلا عن أن هذا التوسط سوف يناقض مباشرة هذا اللون من الادراك. إن الوعي هنا لا يعرف أية تمييزات داخل الموضوع ، ولا أية علاقات بين الموضوعات . لأن كل هذه العلاقات والتمييزات تتضمن توسطا . وهكذا يقف الموضوع أمام الوعي في عزلة مطلقة لا يرتبط بشيء على الإطلاق . ومن ثم فهذا اللون من الوعي هو ببساطة تجريد للإحساس « العادي » ، الإحساس كما يتميز عن الإدراك الحس . فالإدراك الحسي يتضمن إدراك علاقات وكليات لأني « أنا » أدرك إدراكا حسيا هذا المقعد ، ولكنني أدركه على أنه مقعد أي عضو في فئة من الأشياء تسمى مقاعد . ومثل هذه المعرفة الحسية تتضمن مقارنة كما تتضمن تطبيقاً للتصورات وإدراكاً لعلاقة التشابه والاختلاف التي توجد بين المقاعد والأشياء الأخرى . أما في حالة الإحساس العادي الذي وصلنا إليه الآن فليس ثمة مضمون متطور على هذا النحو . لأن الموضوع لا يرتبط بالموضوعات الأخرى بشبكة من العلاقات ، لكنه يقف في عزلة كاملة على أنه مباشرة مطلقة ، أو وحدة ذرية مطلقة من الإحساس. إنه مجرد هناك Thereness والوعي يعرف أنه موجود ولا يعرف أكثر من ذلك . وبالتالي فهو الإحساس الفج أو المادة الخام للمعرفة ، التي لا شكل لها حتى الآن : ولا توجد مثل هذه المرحلة من مراحل الروح منفصلة عند الانسان وإنما هي مجرد تجريد .فأي مرحلة

---

(١) أنظر فيما سبق فقرة [٢٣٩] .

نخبرها من مراحل الروح هى مرحلة أعلى لكنها تتخذ من هذه المرحلة أساساً لها ولكن القول بأن الوعى لابد أن يبدأ بهذا التجريد هو بالطبع قول مألوف عند هيجل ، أما المراحل العينية للروح فهى لا تظهر إلا فى مرحلة متأخرة .

« التقسيم الفرعى الثانى »

الادراك الحسى ... Sense — Perception

٤٧٤ — يتم الانتقال من الوعى الحس إلى الادراك الحسى عن طريق الطابع المجرد للوعى الحس الذى لاحظناه الآن تواً . فلما كان هذا الطابع مجرداً فهو غير حقيقى وناقص معيب ، ويشكل هذا النقص الجدل الذى ينقلنا إلى الإدراك الحس . ذلك لأن الوعى الحسى يبرز تناقضاً داخلياً على النحو التالى : إنه بينما يستهدف إدراك « هذا » والوعى به ، نجد أن هذا الأخير الذى يدعى الوعى أنه يعرفه يتحول إلى شىء لا معنى له ، ولا يشكل معرفته ، وغير موجود إنه يزعم أنه « هذا » ، أو أنه وحدة حسية معزولة ولا ترتبط بغيرها ولا يتوسطها شىء على الاطلاق — لكن ماذا عساه أن يكون الـ « هذا » ... ؟ أياما كانت إجابتنا عن هذا السؤال فسوف تتضمن أن « هذا » له طابع كلى، وهو بالضبط نفس الطابع الذى يفترض ضدها أنه يملكه . فإذا قلنا أنه «الآن» أو « الهنا » فان معنى ذلك تطبيق تصورات أو كليات عليه ، لأن « الآن » و « الهنا » هما معاً كليات . وحتى مجرد قولنا إنه « هـــذا » يؤدى أيضا إلى النتيجة ذاتها لأن كلمة « هـــذا » كلية . فكل شىء هو « هذا » ، ومن ثم فكلمة هذا كلمة عامة تنطبق على كل شىء . وكل شىء يندرج تحت فئة الموضوعات التى تسمى « هـذا » . ومن ثم فان كلمة « هـذا » اسم فئة وهى كلية . فليس هناك شىء جزئى معزول عزلا مطلقاً بحيث يستهدف الوعى الحس

إدراكه . وحتى ان وجد فهو لا يمكن أن يكون « هـذا » ما دامت تسميته « بهذا » تعنى تصنيفه وإدراجه مع جميع الموضوعات الأخرى التى تسمى « هذا » أعنى أن نعرفه على أنه كلى . ومن هنا فان « هذا » التى لا توسط فيها والتى تعزل عزلا تاماً لا وجود ولا معنى لها . (١)

وعلى ذلك فالوعى الحس يدحض نفسه ويهدم نفسه بنفسه . فلقد رأينا الآن أن الحواس لا تستطيع أن تدرك إلا الموضوع المغلف بالكلية فهى تدرك « هذا » على نحو ما توجد أعنى بوصفها عضواً فى فئة الحواس تدرك المقعد ، والمنضدة ، والانسان ، والنجم على ما هى عليه ، أعنى بوصفها أعضاء فى فئات مختلفة من الموضوعات التى تنتمى إليها . وهذا يعنى أنها تدركها فى طبيعتها كفئة ، فى طبيعتها الكلية بوصفها متوسطة ومرتبطة بغيرها من الموضوعات . وهـــذا الإدراك الحسى مغلف بالكلية ، وهى كلية يدخلها بغير شك النشاط التلقائى للروح ، هى الادراك الحسى .

٤٧٥ — البرهان الذى شرحناه الآن عرضه هيجل فى كتابه « ظاهريات الروح » (٢) . أما الاستنباط الذى ساقه هيجل فى « موسوعة العلوم الفلسفية » فيبدو مختلفاً بعض الشيء . فهو يقول فى هذا الكتاب : « المحسوس بوصفه شيئاً ما يتحول إلى آخر ، والانعكاس فى الذات الخاص بشيء ما ، أو بهذا

---

(١) سير الفكر هنا هو نفسه السير الذى سبق أن شرحناه شرحاً وافياً فى الفقرة رقم ٦ . وهو نفسه أيضاً قول أرسطو : إن المادة التى لا صورة لها لا وجود لها .

(٢) فى الفصل الأول من هذا الكتاب .

الشيء ، له خصائص كثيرة .. وهذه الكثرة التي تلحق بالشيء المفرد الحسي تصبح إتساعاً عرضياً أعني تنوعاً في العلاقات أو صفات منعكسة أو كليات » (١) . وهـــذا يعني أنه في حين أن الوعي الحسي يستهدف إدراك الموضوع كموضوع « واحد » بسيط لا تمايز فيه ، فإننا نتبين أن مثل هذه النظرة مستحيلة ، لأن « الواحد » يبقى بداخله تمييزات وتنوعات داخلية في صورة خصائص متعددة . ومثل التمايز والتعـدد الداخلي يتضمن بالطبع توسطاً ، في الوقت الذي كان الوعي الحسي يستهدف إدراك الموضوع على أنه مباشر مباشرة مطلقة . ونحن نجد لدينا الآن توسطاً بدلا من المباشرة ، وعلاقات داخلية بدلا من عدم الارتباط ، ومن هنا فلدينا كلية لا موضوعاً فردياً . وما أن تدخل هذه الكلية إلى الاحساس حتى نصل إلى الإدراك الحسي . وهذا البرهان نفسه هو في أساسه البرهان الذي عرضه هيجل « في ظاهريات الروح » فهو يرتكز ، كالبرهان السابق ، على المبدأ القائل بأن : ما لا يرتبط بغيره وغير المتوسط ، واللاامتمايز هو شيء لا يمكن التفكير فيه . وأنه إذا أردنا أن نعرف شيئا ما فإنه يتعين أن يكون ثمة توسط وبالتالي كلية . والفارق بينهما هو أن في حين أن البرهان الأول يركز أساساً على العلاقات الخارجية للموضوع ، أي علاقاته بغير من الموضوعات الأخرى التي من نفس النوع ، أو من فئات مختلفة عنه ، فان البرهان الثاني يركز بصفة رئيسية على العلاقات الداخلية التي يتضمنها تمييز الموضوع داخلياً إلى خصائص متعددة .

ويمكن أن نشرح هذه الفكرة بأبسط صورة ممكنة بقولنا إن البحث وراء المباشر بحث لا طائل وراءه ، وبالغاً ما بلغ هبوطنا إلى أدنى درجة في سلم

---

(١) فلسفة الروح فقرة ٤١٩

الوعى فاننا لن نصل أبداً إلى الاحساس العـــادى المجرد أو إلى المباشرة الخالصة ، ولـكننا سنصل دائماً إلى المتوسط . وهذه الحقيقة ، مثلها مثل التمييز بين الوعى الحسى والإدراك الحسى ، عرضهـا « مل » Mill بوضوح شديد حين ذهب إلى أن المرء حين يقول « إننى أرى شقيقى » لا تـكون عبارته صحيحة تماما ، لأن ما يراه بالفعل هو « سطح معين له لون » أما الوعى بأن هذا السطح هو شقيقه ، فليس ملاحظة مباشرة (مباشرة) وإنما هو استدلال (توسط)(١) . ولـكن لو أننا افترضنا أننا حين نهبط إلى « سطح معين ذى لون» نصل إلى المباشرة فاننا نـكون جد مخطئين . « فاللون » و « السطح » هما كليات ، ومن ثم فهى لا تعيننا فى الحديث عن « الإحساسات البصرية » لأن الإحساس كلى . والمباشرة الخالصة لا يمكن الوصول اليها مطلقاً . لانه حتى أدنى الإحساسات تتضمن توسطاً وكلية ، وحين نتحقق من ذلك ندرك الاستنباط الهيجلى . فأقل وعى حسى يمكن تصوره يكمن التوسط فى جوفه ومن ثم فهو إدراك حسى . ولهذا فان الاستنباط يسير كما يلى : النتيجة (وهى الإدراك الحسى) موجودة بالقوة أو ضمنا فى المقدمة (الوعى الحسى) وهذا هو الطـــابع المنطقى للإستنباط كله .

التقسيم الفرعى الثالث

الفهم ... Intellect

٤٧٦ — الإدراك الحسى يكشف بدوره عن تناقض ذاتى وهو لهذا يكفى أن يرفع . والتناقض الذى يكشف عنه انما يكون بين الفردى والكلى . فما يريد أن يدركه ، شىء فردى أعنى « هذا » وفى الوقت نفسه تظهر حقيقته الوحيدة ،

(١) جون استيورت مل : « المنطق » الكتاب الرابع ، الفصل الاول فقرة ٢.

كما يكمن معناه ، فى القول بأنه ليس فرداً وإنما هو كلى . أو ان شئنا هـــو مجموعة من الـكليات . فما أدركه هو فرد وليس فرداً فى وقت واحد . والنتيجة هى أن يتحول الموضوع ، موضوع الادراك الحس ، فيصبح « نسيجاً من المتناقضات » . ويتطور طابع التناقض الـكامن فى موضوع الادراك الحسى على النحو التالى : لم يعد الموضوع إحساساً مفرداً أو انطباعاً ، وإنما هو الآن ، أمام الادراك الحسى ، عبارة عن « شىء » ، وبسبب التمايز والتوسط الذى دخل الآن يكون للشىء «خواص » . وإذا نظرنا إلى الشىء و «خواصه» وجردناهما الواحد عن الآخر فاننا يمكن إن نقول إن « الشىء » هو عامل العزلة ، وعدم الارتباط ، والمباشرة . فى حين أن « الخواص » هى الـكليات التى تغلف الفرد فى المرحلة التى وصلنا إليها الآن . ذلك لأن الخواص هى على وجه الدقة ما نصف به الشىء ؛ فهذا الشىء مقعد لأن له كيفيات مشتركة مع غيره من الأشياء الأخرى التى تسمى أيضا مقاعد ، ولأنها ليس لها كيفيات أو صفات المنزل أو المنضدة » . فالشىء الذى يستخـــدم للجلوس ، و « الذى له أربعة أرجل » . . إلخ هى الـكيفيات التى ندرك بواسطتها الموضوع على أنه مقعد . ولما كان له هذه الـكليات أو الخصائص وليس له خصائص أخرى مثل الوجود الحسى أو « الوعى » — إلخ فان ذلك يجعله مقعداً وليس حيواناً . ومن هنا فان جانب الـكلية ، والتوسط أو الإرتباط ، يـكمن فى جانب « الخواص » وجانب الفردية والجزئية المنعزلة يـكمن فى « الشىء » . لأن الشىء بدون خواصه هو على وجه الدقة المباشرة التى يمـكن الوصول إليها والتى لا نستطيع أن نقول عنها شيئا ما دام قولك عنها إنها هذه لا بد أن يتضمن أن لها صفة أو خاصية « هذه » وهى خاصية كلية .

الموضوع الآن بوصفه « شيئا » فهو واحد وبوصفه خواصاً فهو كثير . ولـكن كون الشىء واحـــداً وكثيراً فى آن معاً يعنى أنه متناقض مع نفسه .

ولا يكفى لكى نفلت من هـــذا المأزق أن نقول إنه ليس ثمة تناقض لأن « الشيء » من وجهة نظر معينة يعتبر واحداً ، بينما هو من وجهة نظر أخرى يعتبر كثيراً . لأن ذلك يعنى أن الشيء فى ذاته ليس واحداً ولا كثيرا وإنما وحدته وكثرته نابعة من طريقتنا الذاتية فى النظر إليه فحسب ، وهذه الطريقة تكمن فينا نحن لا فى الشيء ، فنحن ننسب أولا الوحدة إلى الشيء ونعتقد أن الشيء نفسه « واحد » وأن تعدده أو كثرته ليست موجودة فيه ولكنها مجرد ظاهر ينشأ من وجهة نظرنا نحن . ثم نعكس العملية ونقول إن الشيء فى ذاته كثير ، وأن وحدته ليست كامنة فيه ولكنها وجهة نظرنا نحن وهى موجودة فينا فحسب . ومثل هذا القول عقيم مجدب وعلينا أن نتحقق من أن الشيء نفسه واحد وكثير فى آن معاً .

والواقع أن وحدته تتضمن تعدده والعكس صحيح أيضا . فافرض أننا بدأنا بقولنا إن الشيء « واحد » وأغفلنا تعدد خواصه ، فإننا سرعان ما نتبين أننا لا يمكن أن نسقط تعدده على هذا النحو فتعدده متضمن فى القول بأنه « واحد » . فهو لا يكون واحدا إلا لأنه يطرد الأشياء الأخرى من ذاته . وهو لا يطرد الأشياء الأخرى إلا عن طريق خواصه وحدها . ومن هنا فالمقعد يطرد المنضدة أعنى أنه مختلف عنها بسبب إمتلاكه لخواص المقعد لا لخواص المنضدة . وهذا هو وحده الذى يمكنه من أن يكون « واحدا » ، أعنى أنه لا يكون واحدا إلا عن طريق إمتلاكه لخواص أعنى عن طريق كونه « كثرة » . فمن المحال تجنب التناقض الكامن فى الموضوع نفسه بالتحايل بوجهة النظر التى ننظر منها إليه ، لأن التناقض لا يظهر من وجهـــة نظر الوعى وإنما هو موجود فى الشيء نفسه .

ويمكن أن نجد صورة أخرى من هذا التناقض نفسة حين نقول إن للموضوع

من ناحية ، طبيعة جوهرية توالف ما هو عليه ، فى حين أن علاقاته بالاشياء الاخرى تحمل طابقاً خارجياً وغير جوهرى لا يكون جزءا من الوجود الداخلى الحقيقى للشىء . فنحن نقول إنه ما هـــو عليه فى ذاته بمعزل عن الاشياء الاخرى، ومن ثم فطابعه الجوهرى لا يتأثر بعلاقاته الخارجية بالاشياء الاخرى . بيد أن لحظة الفكر سوف تكشف لنا أنه يميز نفسه من الاشياء الخارجية ، ويربط نفسه بها عن طريق طبيعته الداخلية ، وبالعكس ، هو ما هو عليه فى طبيعته الداخلية بسبب تميزه عن الاشياء الاخرى . فوجوده من أجل ذاته ووجوده من أجل الآخر متحدان فى هوية واحدة وطبيعته الخارجية جزء من طبيعته الداخلية . ووجوده غير الماهوى . ماهوى تماماً ، كوجوده الماهوى سواء بسواء . وهذا التناقض هو نفسه ، من حيث الاساس ، التناقض بين « الكثير » و « الواحد » . لان طبيعته الداخلية هى بالضبط جانب « الواحدية » أو جانب الشىء ، فى حين أن طبيعته الخارجية هى « خواصه » التى هى علاقاته بالاشياء الاخرى .

وعلى ذلك فموضوع الادراك الحسى ، بغض النظر عن جميع التساؤلات حول وجهة النظر أو طريقتنا نحن فى النظر إليه ، هو « نسيج من المتناقضات » وجميع هذه المتناقضات هى ، من حيث الاساس ، استنباطات من التناقض الرئيسى ، وتطوير له ، الموجود بين الموضوع بوصفه كلياً والموضوع بوصفه جزئياً ، فهو بوصفه كلياً له « خصائص » تتمثل فى علاقته بغيره من الاشياء الاخرى ، أو له وجود من أجل الآخر وهو بوصفه فردا جزئيا فهو الـ « هذا » أو الشىء مقطوعا عن الاشياء الاخرى ومغلقا على نفسه أى هو وجود من أجل ذاته . وكل إدراك حسى يتضمن مثل هذا التناقض المطلق بين الكلية والفردية الموجودتان فى الموضوع الواحد وأن كانتا متنافرتين تنافرا مطلقا . فأنا أرى

هذا المقعد . وهو من ناحية هذا المقعد الجزئى البسيط ، لكنه من ناحية أخرى كلى أو « مقعد » . فاذا نظرنا إليه نظرة بسيطة على أنه فرد فحسب أو على أنه غير كلى فانه سيكف عن أن يكون له معنى أو وجود .

ولا يمكن للإدراك الحسى أن يتجنب هذا التناقض بالمراوغة أو بالقول بأن التناقض قد يكمن فى وجهة النظر . ولهذا فلا بد أن يرتفع الوعى إلى مرحلة جديدة من مراحل الروح تكون أعلى من الإدراك الحسى . ويتم هذا الانتقال على النحو التالى : لقد كان موضوع الوعى الحسى هو الفردى غير المتوسط ثم تبين أن ذلك مستحيل ، فارتفع إلى الإدراك الحسى ولم يعد يتخذ لنفسه موضوعاً مثل الفردى العادى وإنما مركب من الفردية والكلية . ووجد أن الحقيقة ليست الفردية وإنما هى الكلية التى تضفى ، هى وحدها ، المعنى على كلمة « هذا » الفردية . ولكن موضوعه بوصفه إدراكاً حسياً ليس كلية خالصة وإنما هو كلية مخلفة بالفردية . ولكن الوعى يكتشف الآن أن ذلك ارتباط متناقض يقدم لنا موضوعاً متناقضاً . فالحقيقة ليست فردية عادية (الوعى الحسى) وليست فردية ممتزجة بالكلية (الإدرك الحسى) . ولكن الحقيقة يمكن أن تكون فقط كلية خالصة مع عنصر الفردية مرفوع تماماً . ومن هنا فان الوعى يتخذ موضوعه الآن كلية خالصة . أو بعبارة أخرى الموضوع نفسه يتغير ويكف عن أن يكون شيئاً مفرداً بل يصبح كلياً خالصاً . ويتضمن ذلك تغيراً فى نوع الكلية . لأن الكلية لم تكن تعنى فى الإدراك الحسى سوى كليات حسية فحسب مثل « المقعد » المنزل « النهر » « النجم » و « الشجرة » .. الخ أى كليات هى تصورات لموضوعات الحس أو لكيفيات تدرك إدراكاً حسياً . ومالم تكن كذلك فلن تكون ، بالطبع تدرس إدراكاً حسياً . ولكن الروح فى إرتفاعها عن الإدراك الحسى تنتقل بالضرورة إلى كليات لا تدرك إدراكاً حسياً ، أى إلى كليات لا حسية وهذه الكليات الجديدة مثل :

« القوة » و « الجاذبية » ، و « الواحد » و « الكثير » والقانون » . . . وهذه الكليات تتدرج في فئة الكليات التي تتميز عن الكليات التي درسها الادراك الحسي . فاذا كنا نستطيع أن نرى « مقعداً » باعيننا ، أو أن نلمس شجرة بأصابعنا ، فاننا لا نستطيع أن نرى أو أن نلمس ، بأية وسيلة حسية ، «قانونا » أو «جاذبية» أو « وحدة » أو » أو « تعدداً » . . . فهذه عبارة عن كليات خالصة . وعندما تتخذ الروح من هذه الكليات موضوعاً لها فإنها تصبح الفهم Intellect .

٤٧٧ — في استطاعتنا الآن أن نشير إلى الموقف العام الذي يتخذه الفهم تجاه الموضوع . فوجهة نظره هي أن الموضوع الحقيقي ، أو الموضوع حين يفهم فهماً حقيقياً هو : كلي خالص . أعني أنه ينظر إلى الكلي على أنه الحقيقة الواقعة Reality ولكنه لا يمسك مع ذلك عن إدراك الأفراد الحسية الجزئية . لكنه ينظر إليها على أنها ليست الموضوع الحقيقي . أو هو ينظر إليها على أنها ظاهر Appearance . ومن هنا فانه ينظر إلى تعدد عالم الحواس على أنه قناع يخفى وراءه العالم الحقيقي وهو عالم كليات مافوق الحس .

الكلي يرتبط الآن بالموضوعات الحسية الفردية على نحو ماترتبط الوحدة بالكثرة . ويصدق ذلك حتى على الكليات الحسية ذاتها : فليس هناك سوى تصور واحد هو « المقعد » في حين أن هناك أعداداً كثيرة من المقاعد الجزئية تتجلى في الكثرة الموجودة في عالم الحس . ووجهة نظر الفهم هي تلك الوجهة من النظر التي تنظر إلى الكلي على أنه « القانون » وإلى عالم ما فوق الحس على أنه «مملكة القوانين » . وهكذا نجد أن قانون الجاذبية قانون واحد لكنه يتجلى كثرة لاحصر لها من ظواهر الجاذبية الجزئية . كما نجد من ناحية أخرى أن الكلي مثل قانون الكهرباء يظهر في عالم الحس في صورة لانهاية لها من الظواهر الكهربية الجزئية ، فهذه الظواهر هي كلها « أمثلة » لقانون واحد .

٤٧٨ — الفهم مرحلة من مراحل الروح تأخذ بها معظم العلوم التجريبية : التي تعتقد أنها تستطيع أن « تفسر » الظواهر بردها إلى « قوانين » . ولا شك أن العلم لا يفهم الواقعة بوضوح فهو يتبنى ، ضمناً ، وجهة النظر التي ترى أن الكلي أو القانون هو الحقيقة الواقعية الوحيدة وأن الظواهر الجزئية هي مجرد ظاهر . لأن العلم يجد حقيقة الأشياء الجزئية والحوادث بأسرها في القوانين التي يقال إنها « تفسرها » . وما يفسر ينظر إليه ، في الواقع على أنه وجود مستقل قائم بذاته أعني حقيقة واقعية ، بينما ينظر إلى ما « يفسَّر » على أنه يفتقر في وجوده إلى ماهية داخلية هي التي تفسر أعني ينظر إليه على أنه ظاهر . ومن هنا ينظر إلى الكهرباء مثلا على أنها حقيقة واقعية ، في حين ينظر إلى البرق على أنه صورة واحدة من صور الكهرباء أعني شكلا واحداً من الأشكال التي تظهر فيها فالبرق هو مجرد صورة أو شكل أو قناع يختفي وراءه الواقع . ومن هنا نجد أن هذا الواقع نفسه يظهر في صور كثيرة مختلفة ، فهو يظهر مثلا في الكهرباء السالبة والموجبة ، وفي التيار غير المرئي في أسلاك البرق ، وفي الرعد والبرق المرئي ، وفي المغناطيسية . . . الخ وهذه ليست إلا أقنعة خارجية كثيرة أو مجرد ظاهر . والحقيقة الواقعية هي قوة واحدة تتحد مع جميع هذه الصور المتباينة وتظل مختفية وراءها : ولكن هذه القوة الواحدة التي تتحد مع صورها المتنوعة جميعاً ليست هي نفسها شيئاً جزئياً وليست حادثة ولا ظاهرة ، ولكنها كلي ، وتلك هي وجهة نظر العلم .

٤٧٩ — الكلمة الألمانية التي تقابل الفهم هنا هي كلمة Verstand Intellect وهي نفس الكلمة التي تترجم في مواضع أخرى بالكلمة الإنجليزية understanding للتفرقة بينها وبين كلمة العقل . . . Reason (بالألمانية

vernuft) ومن الصعب أن نقول إن سمات الفهم الخاصة كشيء متميز عن العقل لم يؤكدها هيجل هنا تحت عنوان الفهم Intelled ، ومع ذلك فالعلاقة بينهما واضحة فالفهم يضع تعدد الحس على أنه مظاهر فى جانب ، كما يضع الكل فى جانب آخر بوصفه الحقيقة الواقعية أى أنه يضعهما فى عالمين مختلفين . فطابع التفرقة والفصل والتمييز هو الذى يقسم به الفهم . ولقد سبق أن أشرنا إلى ذلك فى مكان آخر . فضلا عن أن وجهة نظر الفهم هى أساساً وجهة نظر مقولات الماهية . وتبعاً لهذه الوجهة من النظر فاننا نجد الماهية والظاهر يواجه كل منهما الآخر على أنهما ضدان ، لأن الفهم أو « مملكة القوانين » أو عالم كليات ما فوق الحس هو الماهية فى حين أن عالم الحس هو الظاهر . ومن هنا فلن نجانب الصواب لو ترجمنا كلمة . . Verstand فى رأس هذا التقسيم الفرعى بكلمة الفهم .

القسم الثانى

الوعى الذاتى

٤٨٠ — كانت السمة التى يتميز بها الوعى الأصلى ، وهو الوعى الذى يشمل : الوعى الحسى ، والادراك الحسى ، والفهم - أن الموضوع (فقرة ٤٧١) ينظر إليه على أنه مستقل عن الذات ، أو على أنه وجود غريب لا يمكن النفاذ إليه ، وهو يمكن أن يوصف كذلك بأنه سلب الذات أو اللاذات . . أما السمة المميزة لمرحلة الوعى الجديدة التى ندرسها الآن فهى أنها ترى فى الموضوع نفسها ولا تنظر إليه على أنه وجود غريب عنها فالموضوع هو ذاتها أو هو نفسها ، وحينما يدرك الوعى ذلك فانه يصبح وعياً بالذات أو هو الوعى الذاتى ولقد سبق أن رأينا (فقرة ٤٧٠) أن تطور الوعى فى دائرة الظاهريات يظهر فى صورة تطور أو سلسلة من التغيرات التى تطرأ على الموضوع .

وهكذا يظهر الموضوع بادىء ذى بدء على أنه وحدة معزولة من وحدات الحس ثم على أنه مركب من الفردى والكلى ، وأخيراً على أنه الكلى الخالص فى صورة مملكة القوانين وهناك الآن تغير أبعد . فعالم كليات ما فوق الحس الذى لا يزال فى دائرة الفهم يعبر عن اللاذات أو اللا أنا ، يطرأ عليه تحول ويصبح الذات أو الذاتية . فلقد أدرك الوعى بالعقل أن حقيقة عالم الحس هى كليات ما فوق الحس ، وهو الآن يتخذ خطوة أبعد ويدرك أن عالم الكليات هذا ليس شيئاً غير ذاته الخاصة ، وأنه فى وعيه للعالم الخارجى ، لا يعى فى الحقيقة

سوى نفسه . ولا يزال الموضوع خارجياً لكن هذا الموضوع الخارجي هو رغم ذلك ذات . وبالتالى فإن هذه المرحلة الجديدة تسمى بالوعى الذاتى . ويتم الانتقال من الوعى الأصلى إلى الوعى الذاتى على النحو التالى : ـ

الفهم يجد أن حقيقة الموضوع هى الكلى الخالص . والكلى عبارة عن فكر. ومن ثم فالموضوع فكر وله طبيعة الذات المفكرة . ولكن ذلك ليس كل شيء فالفهم ، فى نظرته إلى تعدد عالم الحس على أنه ظاهر ، وإلى وحدة الكلى على أنها حقيقة واقعية ـ فإن يضع الحقيقة فى جانب « الواحد » فى حين يضع الظاهر فى جانب « الكثير » وهو يفصلها ويعزلهما فى عالمين مختلفين ، ولكن هذا الفصل يصبح وهماً لأن « الواحد » أو الكلى إذا كان خالياً هكذا من كل مضمون جزئى فهو فراغ محض أو هو على أحسن الفروض صورة فارغة . وبالمثل فان « كثرة » الحواس منفصلة على هذا النحو من الكلى هى خليط أعمى غير مفهوم : فمرحلة الفهم هى محاولة أخرى لتجنب التناقض القائم فى الموضوع بسبب أنه « كثير فى واحد » بأن نضع الكثرة فى عالم والواحد فى عالم آخر ، ويظن الفهم أنه ما دام أغلق عليهما على هذا النحو عالمين مختلفين فلن يتصارعا . ولكن ظهر الآن أن أحدهما لا يمكن أن يوجد بدون الآخر ، وبالتالى فإن الموضوع لابد أن يدرك على أنه واحد هو فى ذاته كثير ، أو بعبارة أخرى هو الكلية أو الوحدة التى تتحول بحركتها الذاتية إلى تنوع وكثرة . لكن الواحد الذى ينشطر إلى الجزئية ، أو الواحد الذى يضع نفسه على أنه آخر لنفسه ويظل مع ذلك متحداً مع نفسه فى هذا الآخر ، ويكشف عن تمييز حيث لا يوجد تمييز ، مثل هذا الكلى هو الفكرة الشاملة لا أكثر ولا أقل (فقرة ٣٠٧ و ٣٤٠ حتى ٣١٨ ، فالفكرة الشاملة هى بالضرورة الذاتية (٣٢١) . ومن هنا فان الموضوع هو الآن الذاتية . وبعبارة أخرى : الذات ترى أن ما هو حقيقى فى الموضوع هو فى

بساطة نفسها ، فهى ترى صورتها الخاصة الخالصة وانعكاسها فى مرآة الموضوع . فهى لم تعد تجد أن الموضوع هو بمثابة اللا أنا الغريب ولكنه وجودها الخاص نفسه وهذا هو الوعى الذاتى .

٤٨١ — وسوف يكون الاستدلال فى القسم الأخير أكثر وضوحاً لو أننا أشرنا إلى « تفسير » الظواهر من خلال القوانين الذى يقدمه لنا العلم كما سبق أن رأينا . فمن الواضح أن هذا التفسير تحصيل حاصل تماما . لأن تفسير الظاهرة عن طريق القانون لا يعنى سوى الظاهرة بنفسها . لأننا إذا ما وضعنا الحادثة فى فى صورة كلية لوجدنا أنها القانون . فاذا ما تساءلنا لماذا تقع الحادثة الجزئية فإن مثل هذا التفسير لن يجيب إلا بقوله إنها تحدث الآن لأنها تحدث باستمرار . وبعبارة أخرى : إننا إذا ما فسرنا البرق بالكهرباء ، فاننا نجعل البرق يفسر نفسه لأن البرق هو الكهرباء ، وجميع الظواهر المختلفة ، وصور الكهرباء الأخرى هى كهرباء ، فاذا لم تكن الكهرباء متحدة فى هوية واحدة مع صورها المختلفة لأمكن عندئذ القول بأن الكهرباء هى شىء مختلف عن صورها التى تظهر فيها . لكن الواقع أن الكهرباء ليست شيئاً سوى هذه الصور . ومعنى ذلك أن « الواحد » ، أو الكهرباء ، أو القوة ، أو القانون ، أو الكلى ليست ، كما يفترض الفهم ، شيئا منفصلا عن الكثرة أو التعدد لكنه متحد معها فى هوية واحدة ، متحدة مع كثرة الظاهرة الجزئية التى تتجلى فيها . وهكذا نصل إلى نفس النتيجة التى وصلنا إليها فيما سبق ، أعنى أن « الواحد » هو « الكثير » . أو أن الموضوع عبارة من كلى يتجزأ الى أجزاء وتلك هى الفكرة الشاملة أو الذاتية . وهكذا فان حقيقة الموضوع ليست هى الكلى المجرد الفارغ الذى يقول به الفهم ، ولكنه الكلى العينى ، أو الفكرة الشاملة ، التى تتحد مع الذاتية فى هوية واحدة .

٤٨٢ — هناك سوء فهم ساذج لكنه محتمل الحدوث علينا هنا أن نتجنبه ، فنحن عندما نقول أن الروح يعرف الموضوع الآن على أنه ذاته ، فان ذلك

لا يعنى بالطبع أن الروح الفردى يتعرف على الموضوع على أنه نسخة مطابقة لذاته الفردية . فزيد من الناس حين ينظر الى المنزل لا يحق له أن يقول: « هذا المنزل هو فى بساطة زيد . فالروح بصفة عامة ، أو منظوراً اليه فى جوانبه الكلية ، (أنظر فقرة ٤٤٥) هو الذى يرى العقل الكلى فى الموضوع . فزيد يستطيع أن يرى نفسه فى المنزل بمقدار ما يوجد فيه من عقل كلى ، لكن الجانب الذى يراه هنا ليس هو صفاته الشخصية ليس هو عقله بوصفه هذا العقل ، ولكنه العقل بما هو عقل .

٤٨٣ — يتطور الوعى الذاتى فى ثلاث مراحل (١) - الميل الفطرى أو الرغبة (٢) الوعى الذاتى المعرفى (٣) الوعى الذاتى الكلى .

القسم الفرعى الأول

الميل الفطرى أو الرغبة الغريزية

٤٨٣ — لا يكشف الوعى الذاتى عن نفسه على نحو مباشر أو صريح ، لكنه يتخذ فى البداية صورة الشهوة أو الميل الفطرى . فالوعى يعرف الآن أن الموضوع هو ذاته ، لكن الموضوع يظل مع ذلك موضوعاً خارجياً أى جزءاً من العالم الخارجى أعنى شيئاً فيزيقياً . غير أن الوعى يشعر أن هذا الشىء الفيزيقى هو ، فى أساسه ، ذاته . ويتضمن هذا الموقف تناقضاً وتنافراً ، لأن الموضوع من ناحية هو الأنا ، بينما هو من ناحية أخرى اللا أنا ، وهو من ناحية يتحد معى فى هوية واحدة ، لكنه من ناحية أخرى شىء مستقل عنى ذو وجود خاص قائم بذاته ، وهكذا نجد أن موقف الروح فى هذه المرحلة يتألف من عاملين بينهما تنافر وهما (١) ما دام موضوع الروح هو الروح نفسها فان موقفها يعبر عن وعى ذاتى ، ولكن (٢) ما دام الموضوع لايزال وجوداً خارجياً مستقلا ، أعنى أنه ليس هو الروح نفسها فان الروح ، إلى هذا الحد ، لا تزال تتخذ موقف الوعى الأصلى ، ومن ثم فان الروح لم تتطور تماماً من صورتها الدنيا بعد وهى صورة الوعى الأصلى ، فالوعى الذاتى لم يتطور تطوراً كاملا ، لكنه لايزال حتى الآن نصفه وعى ذاتى ونصفه وعى أصلى

ولهذا فان الوعى الذاتى لابد أن يطور نفسه أكثر من ذلك فهو لابد أن

يصبح وعياً ذاتياً خالصاً ، وهو لا يستطيع أن يصل إلى هذه المرحلة إلا بطريقة واحدة وهى أن يتغلب على المرحلة الدنيا التى يمثلها عامل الوعى الأصلى المحض الذى يشده إلى الوراء إن صح التعبير . وسبب وجود هذا الجانب ، جانب الوعى الأصلى الذى ينبغى عليه أن يتخلص منه ، يرجع إلى أن موضوع الوعى لا يزال عبارة عن لا أنا مستقل ، فالموضوع من ناحية متحد فى هوية واحدة مع الذات التى تفكر فيه ، ولكنه لا يزال من ناحية أخرى موضوعاً خارجياً مستقلا . ولهذا فان الوعى الذاتى لا يستطيع أن يزيل هذا التناقض الداخلى ويطور نفسه إلى الوعى الذاتى الكامل ، إلا بإلغاء هذا المستقل القائم بذاته للموضوع . والواقع الذى ينشأ هنا لإلغاء استقلال الموضوع هو رغبة أو شهوة أو ميل فطرى وهى تحقق غرضها بتدمير الموضوع واستهلاكه . وعلى ذلك فدافع الجوع ، وهو يمثل الرغبة فى أبسط صورها يقف أمامه الموضوع ، وهو الطعام فى هذه الحالة ، فى بداية الأمر على أساس أنه موضوع مستقل ، فاذا ما التهمته فإنى بذلك أحطم وجوده المستقل فى العالم ، وأجعله جزءاً من نفسى، وهو بذلك يكف عن أن يكون لا ـ أنا تواجهنى . وعلى الرغم من أن هذا الموقف يكون فى حالة الجوع غاية فى الوضوح ، فان هيجل يذهب إلى أن كل ألوان الرغبة أو الشهوة لها نفس هذه الطبيعة الداخلية الجوهرية . وهى تعتمد على الإندفاع نحو إلغاء إستقلال الموضوع وتدمير وجوده الخاص عن طريق جعله مجرد تابع لى ، وبالتالى جزءاً منى ومن عالمى . وهو يتخذ فى أبسط صورة له شكل التدمير الفعلى للموضوع .

القسم الفرعى الثانى

الوعى الذاتى المعرفى •،

٤٨٥ — لا يزال ينظر إلى الموضوع ، فى مرحلة الرغبة ، على أنه شىء طبيعى لا حياة له كالطعام مثلا ، فالأنا الفردى لم يصل بعد إلى معرفة وجود الذوات الأخرى فى العالم . فموضوعه منذ بداية تطوره حتى هذه اللحظة هو أشياء لا أشخاص . وبالتالى فإن موقفه هو موقف الأنا وحدية ... Solipsist إن صح التعبير ، فلا شىء يوجد فى العالم سواه ، هو والأشياء الطبيعية التى تدور فى فلكه على نحو ما تدور الكواكب حول الشمس . ولقد أدركت الذات هذه الأشياء على أنها ليست ، من حيث الأساس ، سوى ذاتها وسعت ، فى مرحلة الرغبة ، إلى تدمير أى مظهر من مظاهر الاستقلال وتتعرف المرحلة الجديدة التى وصلنا إليها من مراحل الروح ، أخيراً ، على وجود الذوات الأخرى فى العالم . فموضوعها هو الآن ذات أخرى . والروح ترى نفسها الآن ، لا فى موضوع فزيقى ، بل فى ذات أخرى تشبهها ، ولما كانت الذات الأخرى هى صورة لنفسها وما دامت فى هذه الذات الأخرى لا تزال ترى نفسها ، فإنها الآن لون من ألوان الوعى الذاتى وما دامت الآن تعرف ما لم تعرفه من قبل ، أعنى وجود الذوات الأخرى ، فهى لذلك تسمى الوعى الذاتى المعرفى .

٤٨٦ — لكن كيف تم استنباط هذه المرحلة من مراحل الروح ؟ . . ما دام كل تغير يظهر فى دائرة الظاهريات على أنه تغير فى الموضوع لا فى الذات .

فان الإنتقال سوف يكون إنتقالا من موضوع الرغبة إلى الموضوع الجديدوهو الذات أو الذوات الأخرى . وسوف نجد أن الموضوع الفوبائى للرغبة قد تحول إلى ذات واعية . وقد يبدو ذلك خيالياً . لكن إذا ما أدركنا طبيعة العملية التى يسير عليها هيجل هنا فسوف يزول هذا الظهر الخيالى الغريب ، ذلك لاننا عرضة لان ننسى دائماً أن التحول هنا تحول منطقى فحسب وليس تحولا زمانياً . فهذا التحول لا يعنى مثلا أن قطعة الخبز التى كانت باستمرار حقيقة واقعية يمكن أن يتحول إلى شخص ما ! لكن المقصود أن فكرة ذات أخرى موجودة ضمناً فى فكرة الموضوع المرغوب ويمكن أن تستنبط منها استنباطاً منطقياً . إن وجود الرغبة أمر مألوف لكل إنسان بوصفه واقعة حقيقية fact . وما يحاول هيجل أن يفعله هنا هو أن يكشف عن الطابع الكلى للرغبة أعنى عن ماهيتها وطبيعتها المختفية ، فهو يحاول الآن أن يبرهن على أننا سوف نجد ، إذا ما فهمنا الطبيعة الداخلية الجوهرية للرغبة ، أنها تتضمن وجود فكرة أبعد هى وجود وعى آخر غير وعى الذات التى ترغب .

٤٨٧ — وعلى كل حال فإن الاستنباط أو الانتقال الحالى ليس سهلا ولا يسيراً . وهو معروض على نحو أوضح فى كتاب « ظاهريات الروح » ، فالفرض الذى تستهدفه الرغبة من التهام موضوعها هو تدمير استقلال الموضوع الذى يبدو أنه يزاحم استقلالها الخاص . والموقف الذى يتخذه الوعى الذاتى فى هذه المرحلة هو أن الموضوع هو ذاته ، وليس مستقلا عنه ، وبالتالى فانه هو نفسه الوجود الوحيد المستقل فى العالم . ولما كان الموضوع يصر فى إلحاح وعناد أنه هو الآخر ذو وجود مستقل فان الذات تشرع فى تدميره . وهى تسعى بذلك إلى بلوغ الرضا الكامل لإحساسها بذاتها أعنى إحساسها بأنها الوحيدة الموجودة حقاً . لكن تنشأ الآن مشكلة جديدة . فالقول بأن الذات لا تستطيع أن تبلغ هذا

الشعور المتصر إلا بتدمير الموضوع يكشف لنا عن اعتمادها على الموضوع فى تحققها الذاتى الكامل إذ ما لم يكن الموضوع وجود مستقل لما استطاعت الذات تدمير هذا الاستقلال ، ولما استطاعت بالتالى أن تصل إلى التحقق الذاتى. ومن هناك فإن الذات تعتمد على الموضوع . وللموضوع الى هذا الحد ، وجود مستقل . فالذات تحطم استقلال الموضوع ، لكن إستقلال الموضوع يبرز ، بنفس فعل الذات ، على نحو غير متوقع مرة أخرى . والذات تنفى الموضوع لكنها عاجزة عن التخلص منه ، أو أن تبلغ معناها الكامل بالذات ، أو أن تشعر أنها الوجود الوحيد المستقل فى الكون . ومن هنا فاذا ما أراد الوعى الذاتى للأنا أن يطور نفسه إلى أقصى حد فإن الموضوع لابد أن يلغى نفسه مادامت الذات عاجزة عن إلغائه . ولكن الموضوع حين يلغى نفسه يصبح وعياً ، أعنى يصبح ذاتاً أخرى . لأنه : « ما دام الموضوع يظل موجوداً فى نفيه لذاته فإنه حين يفعل ذلك يكون فى الوقت نفسه مستقلا أعنى أنه يصبح وعياً . . »(1) .

وهذه الخطوة الأخيرة فى البرهان هى التى يصعب تتبعها ، لا سيما عبارة « ما ينفى نفسه » يصبح وعياً . فالفكرة هى أن الوعى هو ما يخرج من نفسه بحيث يصبح موضوعاً لذاته ، وهو بالتالى يحدث تميزاً داخل ذاته بحيث يظهر دن ذاته آخر أعنى موضوعاً . فالموضوع عندئذ هناك خارج الروح ، لكنه لا يزال من الضرورى أن يصبح معروفا . لكن الذات بنفس الفعل الذى تقوم به لمعرفته ترده مرة أخرى إلى ذاتها وبالتالى تلغى التمييز الذى صنعته ، وهى حين تلغى التمييز تلغى معه آخرية الآخر ، أى أنها تنفى الآخر ، وما دام الآخر

---

(1) فلسفة الروح فقرة ٤٣٢ .

هو أيضاً ذاتها فانها بالتالى تنفى ذاتها . وحين يصل موضوع الرغبة إلى نفى ذاته فإنه يصبح بهذه الطريقة وعياً . وهكذا يتحول موضوع الرغبة إلى ذات أخرى واعية ، ويكون لدينا عندئذ : الوعى الذاتى المعرفى . ومع ذلك فالانتقال غامض إلى أبعد حد . وإن كنت أعتقد أن شرح « الموسوعة » يحتمل هذا التأويل (راجع الموسوعة فقرة ٤٢٩) .

٤٨٨ — ولكن على الرغم من أن الذات مضطرة الآن إلى الاعتراف بوجود الذوات الأخرى ، فإننا ينبغى ألا نفترض أنها تقبلهم فى الحال فى عالمها . ان هدف الذات فى الوقت الحاضر أن ترى فى نفسها الوجود المستقل الوحيد وأن تدمر أى استقلال يزاحمها . والذات الأخرى ، لمجرد أنها ذات ، تزعم لنفسها استقلالا مماثلاً للذات الأولى . وبالتالى تحاول كل منهما أن تدمر الأخرى حتى تحتفظ لنفسها بالشعور بأنها الحقيقة الواقعية كلها . ويؤدى ذلك إلى صراع بين الحياة والموت . لكن سرعان ما يتضح أنه اذا ما دمرت إحدى الذوات الأخرى بالموت فسوف تلغى موضوعها الخاص وتؤدى إلى تناقض جديد . لأن الوعى الذاتى هو وعى ذاتى لسبب واحد هو أنه حين يتأمل الذات الأخرى فانه يتأمل نفسه ، ومن هنا فان تدمير الذات الأخرى سوف يكون تدميراً لذاته فى الآخر ، وهو حين يفعل ذلك فإن الوعى الذاتى يحطم نفسه ويناقض بذلك ، بل ويحبط ، مسعاه الخاص فى أن يكون الوعى الذاتى الوحيد . ولهذا تراه بدلا من أن يدمر الذات الأخرى بالموت يحاول الآن أن يحطم فحسب كيانها المستقل عن طريق جعله يعتمد عليه اعتماداً مطلقاً ، وتظهر هذه النتيجة عبر التاريخ فى نظام الرق حيث نجد السيد هو وحده صاحب الوجود المستقل بينما يهبط العبد إلى مستوى « الشىء » .

وسوف نلاحظ أنه لكى نبلغ هذه النتيجة فان هنا شرطاً ضرورياً هو أن

تكون احدى الذوات أقوى من الذات الأخرى بحيث تبلغ مرحلة السيادة وترد الاخرى الى مستوى الرق والعبودية . ولم يحاول هيجل ، فيما أعلم ، أن يستنبط هذه اللامساواة لكنه يدسها فى حديثه على نحو تجريبى . وفضلا عن ذلك فإن من المستحيل عليه ، وفقاً لمبادئه ، أن يستنبط هذه اللامساواة ، لأن مثل هذه اللامساواة هى نتيجة للخصائص الفردية للأفراد المتطاحنة ولا تشكل جانباً من الماهية الكلية للروح بما هى روح . وتلك الماهية هى التى تعتمد عليها وحدها فلسفة الروح .

٤٨٩ — ويلاحظ هيجل(١) أنه فى نظام السيادة والعبودية تنبثق البدايات الأولى للحياة الإجتماعية للإنسان . فهى تعتمد على القوة . ولهذا تبدأ المنظمات الاجتماعية من القوة . وهذا لا يعنى على كل حال أن المجتمع يقوم على القوة ، أو أنه يتخذ من القوة مبدأ له « فأصل الشىء » وهذا واحد من أعظم الدروس التى تعلمنا اياها الفلسفة المثالية بصفة عامة ، لا يقدم لنا مفتاحاً لطبيعته الجوهرية ، فليست القوة سوى « البداية الخارجية للدول لا مبدأها الباطنى الجوهرى »(٢).

لو كانت هذه الملاحظات تستهدف الإسهام فى علم التاريخ لكان من الممكن نقدها على أسس تاريخية مختلفة . فالقول بأن الاصل الفعلى للمنظمات الاجتماعية إنما يوجد فى نظام الرق قد لا يكون صحيحاً ، لكن مثل هذا النقد سوف يدل على خلط حول منهج هيجل ومغزاه من الضرورى أن نحذر منه على الدوام . فهيجل إنما يستنبط التسلسل المنطقى لظواهر الروح ومن الممكن أن يكون التسلسل التاريخى على نحو مختلف .

---

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٣٣ .
(٢) نفس المرجع .

القسم الفرعي الثالث

الوعي الذاتي الكلي

٤٩٠ — وصلنا الآن إلى مرحلة يستطيع فيها الوعي الذاتي أن يتعرف على ذاته بوصفها وحدها الوجود المستقل وينفي ويلغي استقلال الآخر . فلا يكون العبد وعياً ذاتياً لأن استقلاله الذاتي قد ألغي ، لكنه يظل في مرحلة الوعي الأصلي فحسب . ذلك لأن الاستقلال يعتمد على رؤية الذات إنه ليس هناك آخر حقيق بالنسبة لها ، وأن الذات الأخرى هي ، من حيث الأساس ، ليست إلا نفس الذات . وذلك هو الوعي الذاتي الذي يعي *نفسه* في الآخر ، ومن هنا فان الوعي الذاتي والوجود المستقل شيء واحد . والعبد حين يفقد الوجود المستقل يفقد كذلك الوعي الذاتي . ولهذا فان موقفه الآن هو أنه وعي فحسب . وموضوعه بالتالي ، ليس ذاتاً أخرى وإنما أشياء جامدة يقف منها موقف الرغبة أو الاشتهاء ومن ذلك فهو لهذا السبب لا يدمر الموضوع ، ولكنه الآن يشكله ويحوله بعمله ليصبح شيئاً يستمتع به السيد .

وتنتج من ذلك نتيجتان : الأولى أن الوعي الذاتي للسيد يجد أن استقلاله يعتمد على العبد ، لأنه لا يصبح مستقلاً إلا عن طريق إلغاء استقلال الذات الأخرى فحسب . ولهذا فان هذا الاستقلال يناقض نفسه ، ويتحول إلى اعتماد الآخر . والنتيجة الثانية : - هي أن العبد عن طريق العمل والشغل يصل إلى الاستقلال ، إلى الوعي الذاتي . لأنه حين يشكل الموضوع يحوله إلى آخر بأن

يضع نفسه فيه بحيث لا يعود مجرد موضوع مستقل وإنما يصبح ما تفعله إرادته، فهو الآن يعتمد عليه . وحين يلغى العبد استقلال الموضوع على هذا النحو فإنه يبلغ مرحلة الوعى الذاتى ، لأن استقلال الموضوع هو الذى يؤلف الوعى الأصلى وإلغاء هذا الاستقلال يؤدى إلى تطور الوعى الذاتى . وهو [أى العبد] حين يضع نفسه فى الموضوع فانه يرى فيه نفسه ، وإدراكه لنفسه فى الآخر هو : الوعى الذاتى .

وهكذا يجد السيد أن استقلاله يعتمد على العبد . وهذه الحقيقة ذاتها تبرهن على استقلال العبد ، وحين يضطر السيد إلى الاعتراف باستقلاله فانه يعترف به على أنه وعى ذاتى آخر . لأن الاستقلال والوعى الذاتى شىء واحد ، والعبد بدوره يعرف نفسه الآن على أنه وعى ذاتى . ومن هنا فان كلا منهما يعرف بالآخر ويقبله على أنه وعىذاتى . ومن ثم فان الموقف الذى وصلت اليه الروح الآن هو ما يأتى : بدلا من أن تعترف الذات بأنها هى وحدها الموجود المستقل الواعى لذاته فى الكون فانها تعترف بالذوات الأخرى بوصفها وجوداً واعياً لذاته . وهذا القبول المتبادل بين جميع الذوات هو الوعى الذاتى الكلى

القسم الثالث

العقل ... Reascn

٤٩١ — تعترف الذات الآن باستقلال الذوات الأخرى ، لكن ما دامت الذات الأخرى هي بالنسبة لوعي الذاتي عبارة عن وعي ذاتي آخر فإنها ، بالتالي، عبارة عن نفسي أو ذاتي . وهكذا تتخذ الذات ذاتاً أخرى موضوعاً لها وهي حين تتأمل هذه الذات إنما تتأمل نفسها . ومن ثم فهناك عاملان الآن : الاول الموضوع وهو آخر مستقل . والثاني : الموضوع وهو ليست شيئاً سوى ذاتي أعني أنه ليس آخر مستقلا . فالذات تفرقة بين ذاتها وموضوعها ، ولكنها مع ذلك تقرر أن هذه التفرقة ليست تفرقة خارجية داماً وإنما هي داخل ذاتها فحسب. فالذات تجد الموضوع يواجهها لكنها تتغلب عليه وتجاوزه وتحتفظ به في جوفها وتلك هي وجهة نظر العقل Vernuft لأن العقل هو المبدأ الذي يسلم بالتمييز والتفرقة لكنه يرى في الوقت ذاته الهوية التابعة وراءه . وهذا هو مبدأ هوية الاضداد الذي هو مبدأ العقل ، فالموضوع الآن متميز عن الذات لكنه متحد معها في وقت واحد .

وسوف نلاحظ أن العقل بوصفه الضلع الثالث في المثلث الذي يشمل الوعي

ـ الوعى الذاتى العقل ـ هو وحدة الضامين الآخرين. فموقف الوعى هو أن الموضوع الذاتى مستقل أعنى متميز عن الذات . وموقف الوعى الذاتى هو أن الموضوع متحد مع الذات فى هوية واحدة . أما العقل فهو يجمع بين هذين الموقفين المجردين فى مركب واحد . فالموضوع الآن متميز عن الذات ومتحد معها فى وقت واحد إنه : الهوية فى التباين .

الفصل الثالث

علم النفس — الذهن .. Mind

٤٩٢ — النفس Soul التى كان يدرسها علم الانثروبولوجيا - كانت عبارة عن موناد monad يشمل فى جوفه الوجود كله ولا يبقى شىء خارجه . ولقد حدث ذلك لأنه لم يكن ثمة موضوع قد ظهر إلى الوجود بعد . ولقد تحولت الروح فى « الظاهريات » إلى وعى يشطر نفسه شطرين يضع جانباً منهما على أنه الموضوع الخارجى الذى يواجهه ويقيده . ولهذا فقد كانت النفس هى الروح الذاتى فى مرحلة الكمون أو الضمنية فى حالة وحدة لا تمايز فيها . لقد كانت هى الروح الذاتى فى الآخر ، فى ضده ، أعنى فى موضوع . لقد كان الروح الذاتى « خارجاً عن نفسه » . أما الذهن على نحو ما يدرسه علم النفس فهو عودة الروح الذاتى « فى ذاته ولذاته » .

٤٩٣ — لقد سبق أن وصلنا بالفعل فى مرحلة العقل (فقرة ٤٩١) إلى الموقف الذى تتغلب فيه الذات على الموضوع وتحتويه فى جوفها وتلغى تخارجه وآخريته . وحين تجد الروح أن موضوعها ليس حقيقة مستقلة وأنه ليس شيئاً إلا نفسها ، أعنى حين تجد أنها هى الحقيقة كلها ، فإننا نكون قد بلغنا أعلى مرحلة للروح الذاتى وهى مرحلة الذهن Mind . لقد كان الصراع الماضى الذى بذلته الذات فى دائرة الوعى تستهدف التعرف على نفسها بوصفها الحقيقة الوحيدة ولقد كان ذلك هو أول ما حاولت القيام به حين أنكرت وتجاهلت ، بل

ودمرت ، الموضوع المستقل الذى يواجهها بوصفه حقيقة مضادة . ولقد انتهت أخيراً إلى قبول الموضوع حين عرفت أن هذا الموضوع ليس حقيقة مستقلة وإنما هو ذاتها فحسب . وهكذا يتحول الموضوع إلى ذات ويصبح التمييز بينهما داخل حدود الذات نفسها ، وتصبح الذات من جديد هى وحدها ما هو موجود وذلك هو الذهن Mind ودراسته فى هذه المرحلة ما يسميه هيجل بعلم النفس .

٤٩٤ — الكلمة الألمانية التى تقابل الذهن Mind هنا هى Geist، التى تترجم كذلك بالروح Spirit وهى نفسها الكلمة التى استخدمت فى وصف الموضوع الذى تدرسه فلسفة الروح بصفة عامة . ومن هنا فان لكلمة Ceist (الذهن Mind أو الروح Spirit ، معنيين عند هيجل : معنى واسع ومعنى ضيق ويجب أن نتذكرهما وأن نفصل بينهما . فهى تعنى أولا الوجود الروحى ، بصفة عامة ، الذى يبدأ تطوره فى علم الانثروبولوجيا والذى يستمر خلال فلسفة الروح كلها . وهى تعنى ثانياً : بصفة خاصة أعلى مرحلة من مراحل الروح الذاتى وهى التى نبحثها الآن فى هذا الفصل . ولقد سبق أن رأينا أمثلة لهذا الاستخدام المزدوج عند هيجل للمصطلحات ، فالفكرة Idea ، مثلا ، قد تعنى بصفة عامة موضوع المنطق كله ، أو هى قد تعنى الدائرة الأخيرة من مقولات الفكرة الشاملة Notion والكلمات التى تشير إلى المقولات أو تدل على حالات ذهنية قد لا تكون كافية لتأدية المعنى ، ولهذا السبب فان الكلمة الواحدة قد تستخدم بمعنيين أو ثلاثة .

٤٩٥ — لم يعد يواجه الذهن Mind الآن موضوع غريب لأنه لم يعد هناك إدراك حسى أو أية حالات مماثلة ، لأن مثل هذه المراحل من تطور الروح مقيدة

بالعالم الخارجى . فمن الواضح أن ذلك يصدق على الإدراك الحسى . وهو يصدق كذلك على ذلك اللون من الوعى الذى يتخذ موضوعه ذوات أخرى ، لأن هذه الذوات الأخرى هى جزء من العالم الخارجى . أما الآن فنحن أمام العمل الحر للروح ذاتها أعنى الروح التى ترتفع فوق العالم الخارجى وتعمل فى عالمها الخاص وهذا هو الذهن الذى ندرسه الآن . وأعمال الذهن هذه هى : التمثيل Representation ، والتفكير . . Thinking ، والإرادة Willing .
والتمثل فى هذه الدائرة يقابل الإدراك الحسى فى الدائرة السابقة فهو نتاج لتخيلات ذهنية ، الخ : وموضوع الذهن فى مثل هذه التخيلات ليس شيئاً خارجياً لكن صورة ذهنية أو تصوير ذهنى يوجد داخل الذهن ويعبر عن نشاطه الحر الخاص أما التفكير والإرادة فهما كذلك أعمال حرة للذهن ارتفع عن العالم الخارجى ويعمل الآن فى دائرته الخاصة .

٤٩٦ — ويقع الذهن بوصفه موضوع علم النفس فى ثلاثة أقسام فرعية هى : -

(١) الذهن النظرى أو المعرفة

(٢) الذهن العملى أو الإرادة .

(٣) الذهن الحر . والانتقال من الذهن النظرى إلى الذهن العملى سوف يتم فى مكانه المناسب . لكننا نود أن نقول الآن إنه قد سبقت الإشارة إلى ضرورة تطورهما داخل هذه الدائرة . وذلك حين عرضنا للفكرة الشاملة للروح ذاتها ، فالروح لا تدرس موضوعاً غريباً عنها وإنما تدرس نفسها . ومن هنا فمضمونها الذى هو ذاتها موجود بالفعل أو يحمل صفة الوجود ، وتعثر الروح على هذا

المضمون داخل ذاتها . ومن هنا فهى تحمل طابع البحث فى شىء موجود بالفعل ثم تعثر هى عليه وهذا هو جانب المعرفة . لكن هذا المضمون ، من ناحية أخرى ، هو مضمونها الخاص ، وهو بما هو كذلك لا يكون شيئاً تعثر عليه ولكنه على العكس شىء تصنعه هى . وهذا الصنع والتشكيل للمضمون هو الجانب العملى للذهن أعنى أنه جانب الإرادة .

القسم الأول

الذهن النظرى .. Theoretical Mind

٤٩٧ — الذهن النظرى هو الذهن فى مباشرته ، لأنه على الرغم من أن مضمون الذهن هو خاص به فإنه لا يتحقق من ذلك فى بداية الأمر . فضمونه فى البداية هو شىء موجود ، له مباشرة ، وله وجود ، إذا يعثر عليه وهو موجود . ولا يكون موقف العقل حين يجد شيئاً موجوداً أمامه بالفعل إلا موقف من يصل إلى معرفة هذا الشىء الذى وجده قائماً ، وذلك هو العلم بالشىء أو المعرفة به أو الذهن النظرى (١) : ومراحل تطوره هى الارتفاع التدريجى نحو التحقق من أن مضمونه هو المضمون الخاص به فعلا . وهذه المراحل هى (١) - الحدس intution (٢) - التمثل (٣) - التفكير .

---

(١) قارن فيما سبق فقرة ٢٣٩

القسم الفرعى الاول

الحدس . . . Intuition

٤٩٨ — أول مرحلة هى بالطبع مرحلة مباشرة [١] . فلن نجد فيها أى توسط لكنها فى الوقت نفسه ، بالضرورة ، معرفة Cognition أو هى فعل حر الذهن الذى سيكون له ، بما هو كذلك ، لون من طبيعة الحكم أو التفكير رغم أنه لم يتطور بعد إلى هذه المراحل . ومثل هذه المعرفة المباشرة ، أو مثل هذا الحكم الذى لم يصبح بعد حكماً ، هو : الحدس . . وهو لا يمكن أن يكون حكماً لأن الحكم يتضمن توسطاً ، لكنه مع ذلك معرفة . وهو من ثم شعور لا يقوم على أسس ، لأن القيام على أسس يحتاج إلى توسط ، أو إلى مبرر بحيث نقول أن الشىء هو على هذا النحو . لكنه شعور غريزى بالواقع أو إدراك حدسى لها. ونحن جميعاً خبرنا المشاعر الغريزية التى تدلنا على أن الواقعة كذا وكذا هى شجرة رغم أننا لا نستطيع أن نحدد لذلك مبرراً . ويمكن أن يصدق ذلك على مجالات الأخلاق ، والدين ، والسياسة أو أية مجالات أخرى : وهذا هو الحدس .

٤٩٩ — كثيراً ما بولغ فى سمو الحدس وعلو مكانته ، حتى قيل إنه أسمى وأجل من عملية التفكير . وفى أيامنا هذه يوجد من الفلاسفة من يجهر بهذا

---

(١) أنظر فيما سبق فقرة ٢٣٩

الرأى . لكننا ها هنا نجد أن هيجل يضع الذهن فى أدنى مرتبة من مراتب الأفعال الحرة للذهن ، وهو فى الوقت نفسه يشير إلى أوجه النقص فى الحدس : أعنى ذاتيته . فقد يتضمن حدس ما حقيقة لكنه يعرضها فى صورة اللاحقيقة ، فى صورة شيء خاص بالذات التى تحدس ، فهو مجرد انطباع ذاتى للفرد ، ويخلو تماما من الكلية .

٥٥٠ — والحدس ، فيما يرى هيجل ، يتضمن عاملين على قدر كبير من الأهمية لتطور التالى للذهن . فهو يتضمن أولا : الانتباه attention الذى هو تركيز اتجاه الذهن ، أعنى الاتجاه الذى تجمع فيه الذات نفسها وتركز فيه ذاتها فى طريق معين . ويظهر الانتباه هنا لأول مرة لأنه فعل حر للذهن ولهذا لم تتضمنه المراحل السابقة للنفس أو الوعى . إذ تظهر الآن فقط الأفعال الحرة للذهن مثل الانتباه فى دائرة علم النفس أثناء معالجتنا للروح بالمعنى الضيق للكلمة .

وهو يتضمن ثانيا : الشعور Feeling . والشعور الذى يتألف منه الحدس ، مثله مثل الشعور المحض ، شيء ذاتى وداخلى فحسب . ولكن لما كان الحدس صورة من صور المعرفة ، فان الشعور بأن كذا وكذا شيء على هذا النحو ، لا يكون ذاتياً خالصاً وإنما يتضمن اشارة إلى الموضوعية ، أعنى إشارة إلى الخارج . وهو بذلك يتضمن تخارج الشعور الداخلى ، وإسقاطه فى الزمان والمكان على أنه شيء موجود . وهكذا نجد أن الحدس ليس شعوراً فحسب ، كما أنه لا يتطور تطورا كاملا إلا حين يوجد هذان العاملان . عامل الإنتباه وعامل التخارج .

القسم الفرعى الثانى

التمثيل .... Representation

٥٠١ — الحدس هو شيء خارجى وداخلى فى آن معاً . لكن خارجيته هى نتيجة لنشاط الذهن نفسه ، فالذهن هو نفسه الذى يجعل الشعور متخارجاً . ومن ثم فهذا التخارج هو تخارجه الخاص ، أو بعبارة أخرى هو تداخل . وهكذا يتحرر الحدس من الإشارة إلى الخارج ويصبح داخلياً ، وهذا هو التمثيل Vorstellung . (١) ويسير التمثل فى ثلاث مراحل هى : الاسترجاع ، والتخيل ، والتذكر .

(ا) الاسترجاع .... Recollection

٥٠٢ — لقد أصبح الخارجى داخلياً ، فما كان فى الزمان والمكان الخارجيين قد انتقل الآن إلى الزمان والمكان الذاتيين أو الداخليين . فهو إذن تصوير أو صورة image . وهكذا نجد أن الوردة الموجودة بالفعل موجودة فى مكان خارجى . لكن تصويرى الذهنى للوردة يصورها كما لو كانت فى مكان تخيلى وداخلى تماما كتمثيل الوردة ذاتها . وهكذا يكون لدينا : استرجاع .

٥٠٣ — والتصوير عابر إذ سرعان ما يختفى (وهذه الواقعة لم يستنبطها

---

(١) هذا هو المعنى الوحيد ، رغم ما قد يكون فيه من غموض وشكوك ، إذ استطعت أن أستخلصه من فقرة غاية فى الغموض شرح فيها هيجل هذا الانتقال (انظر فلسفة الروح فقرة رقم ٤٥٠) .

هيجل لكنه يقررها فحسب) لكن ذلك لا يعني أن معالمه تطمس أو تمحي من الذهن وإنما يظل مختزناً فيما تحت عتبة الشعور على إستعداد للظهور من جديد في أي وقت . ويوضح هيجل ذلك بالتفرقة بين ما هو مستتر ضمني وبين ما هو صريح علني ، أو ما هو بالقوة وما هو بالفعل فالأنا التي تكون ضمنية أو في ذاتها تكون بمثابة الكلية الفارغة الخاوية لكنها مع ذلك كلية تمايز نفسها بسبب أنها فكرة شاملة (فقرة ٣٢١) وهي بما هي كذلك عبارة عن قوة (أو كون) لمضموناتها النوعية الخاصة ، فالتصوير الذي اختفى قد أنسحب إلى هوة مظلمة من إمكانيات الذهن . ومن هنا كان الحديث عن التصوير image والأفكار Ideas ... إلخ بوصفها موجودة بالفعل فيما تحت الشعور حديثا سخيفا لا معنى له يعادل سخف الافتراض أن شجرة البلوط موجودة فعلا في بذرتها بمعنى أن بجهرا قويا بما فيه الكفاية يستطيع أن يكشف الأجزاء والأعضاء الفعلية لشجرة البلوط .

التصوير ، بوصفه صورة للشيء بعد أن تقطعت صلاته وعلاقاته بالأشياء الجزئية الأخرى ، يفقد طابع الجزئية ويتخذ طابع الكلية ، بحيث يصبح تصويرا معمماً مختزنا فيما تحت الشعور أو ما دون عتبة الوعي . وحين تتلقى انطباعا جديدا يندرج تحت التصوير العام المناسب ، وهذا الفعل يشكل ما يسمى بالتذكر ... Remembrance (أو ربما قد نطلق عليه ببساطة اسم : التعرف (Recognition

(ب) الخيال ... Imagination

٥٠٤ ــ وهكذا يخرج الذهن باستمرار مما تحت الشعور تيارا من هذه التصويرات ، والذكريات ، وهو حين يفعل ذلك يكون لدينا ما يسمى : بالخيال المنتج .

هذه التصويرات تمثلية أو كلية الطابع ، وما أن يصل الانطباع الجديد إلى الأنا حتى يندرج تحت هذه الكلية . وهكذا يدل التصوير الجزئى على شىء أكبر من ذاته أعنى على الكلى . وهكذا يصبح التصوير الجزئى للأسد علامة تدل على الأسود بصفة عامة . وعلى هذا النحو تظهر سلسلة من العلامات أو الدلالات والرموز التى تصبح لغة إذا ما تطورت تطوراً كاملا .

(حـ) الذاكرة ... Memomry

٥٠٥ — الكلمة فى اللغة ، التى هى علامة منطوقة أو صوت ، هى شىء ما موجود فى العالم الخارجى ، فهى شىء خارجى . لكنها تصبح داخلية بمجرد ما يتلقاها الوعى لأنها تصبح تصويراً . وحين تصبح داخلية وتندمج مع الكلى الذى تدل عليه ، تستخدم الكلمة أو الاسم بذاتها فى الاتصال بين الناس ، وتقوم هى وحدها بما كان يقوم به من قبل تيار من التخيلات . وحين نصل على هذا النحو إلى التفكير فى الأسماء تكون الذاكرة قد تطورت تطوراً كاملا . وإذا ما كان لدينا اسم الأسد ، فاننا لن نحتاج لا إلى الرؤية الفعلية للحيوان ولا إلى تصويره : فالإسم وحدة ، إذا ما فهمناه ، هو التمثل البسيط غير المتخيل . فنحن نفكر فى الأسماء » (١) . وهكذا تتجه الذاكرة الخالصة إلى أن تصبح ، بمعنى ما ، خالية من المعنى . « فالتأليف ، كما نعرف ، لا يحفظ عن ظهر قلب حفظا تاماً الا حين لا ينسب المرء أى معنى للكلمات » (٢) .

---

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٦٢

(٢) نفس المرجع فقرة ٤٦٣

القسم الفرعى الثالث

التفكير .. Thinking

٥٠٦ — تمثل الذاكرة مرحلة إنتقال من التخيل المحض إلى الفكر الأصلى. فعندما يكبت التصوير، كتصوير، فان ما يتبقى هو الفكر. وهكذا رأينا فى العبارة التى اقتبسناها فيما سبق أن الاسم وحده إذا ما فهمناه، كاف. وهذا الفهم للاسم، بغير تصويرات، هو التفكير. وهذا لا يعنى بالطبع، كحقيقة سيكولوجية، أن الفكر لا تصاحبه تصويرات على الاطلاق. فمثل هذا القول سوف يصطدم بحقائق واضحة. لكن على الرغم من أن التفكير قد يصاحبه أو يصاحبه عادة، تخيل، فان القول بأنه يصاحبه تعنى فى حد ذاته أنه هو نفسه ليس تخيلا أو تصوراً أو أنه هو ذاته بغير تصوير Imägeless.

٥٠٧ — تمت عملية الانتقال إلى الذاكرة والتفكير بواسطة المزج بين الكلى الذى تدل عليه الكلمة وبين التمثيل الجزئى الذى يندرج تحته. وفى هذا المزج يختفى التمثل كتمثل أعنى كتصوير، وتظل مع ذلك مباشرته أو جزئيته فى الناتج وهو الفكر الذى هو بالتالى وحدة الكلى مع المباشر. وما دامت المباشرة بما هى كذلك هى الوجود أعنى ما هو هناك أى هذا الشىء، فان الفكر هو بالتالى وحدة الكلية والوجود. والوجود هو جانب الموضوعية. ومن هنا فان ما يتميز به الفكر هو أنه يتغلب على التفرقة بينه وبين الوجود، أعنى بين الذاتية والموضوعية. «فهو يعرف أن ما يدل عليه الفكر موجود، وأن ما هو

موجود لا يكون كذلك إلا بمقدار ما يكون فكراً ، (١). فالفكر هو نفسه وحدة الفكر والوجود ، وحدة ذاته مع آخره . وهكذا يتضح الموقف السابق مرة أخرى وهو أن الفكر لا يرى فى موضوعه سوى ذاته فحسب . ويلاحظ هيجل أن هذا الموقف الذى حدث بالفعل فى نهاية دائرة الوعى ، لا بد أن يحتاج إلى تكرار الظهور باستمرار لأنه يمثل الحقيقة الجوهرية الفلسفة .

٥٠٨ — للتفكير مضمون هو جانب المباشرة أو الوجود . وإذا نظرنا إليه مجردا عن هذا المضمون ، أعنى على أنه كلية محض لوجدنا أنه هوية صورية ، أعنى أنه (١) الفهم الذى يقسم مادته إلى أنواع وأجناس وقوانين وإلخ . لكن لأن هذا المضمون هو ذاته أساسا ، فان الفكر هو إذن الذى يشطر نفسه شطرين فيخرج هذا المضمون . ولما كان الفكر هو نفسه هذه التجزئة فهو أيضاً (٢) الحكم . لكن الفكر أخيرا بما أنه يرفع ويلغى التفرقة ، ويسترد الوحدة التى هى ذاته فهو إذن (٣) العقل .

---

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٦٥

القسم الثانى

الذهن العملى

٥٠٩ — الفكر يعرف الآن أن مضمونه هو ذاته ، وأنه بالتالى يحدد مضمونه الخاص فلم يعد ينظر إلى العالم على أنه كتلة صلبة عنيدة غريبة عن الفكر ، ولكنه ، على العكس ، مصنوع على ما هو عليه ، ومشكل ، ومصاغ ومحدد ، بواسطة الفكر . وعلى ذلك فإن الذات تشكل العالم بنشاطها الخاص ، وتلك هى الارادة أو الذهن العملى والانتقال الذى يتم فى هذه المرحلة هو نفسه ، من حيث الأساس ، الانتقال الذى تم فى دائرة المنطق من المعرفة الأصلية إلى الارادة (فقرة ٤٠٢) فيما عدا أننا لا نجد هنا اشارة إلى عنصر الضرورة .

٥١٠ — ويتم تطور الإرادة فى ثلاث مراحل هى :

(١) الحس العملى ، أو الشعور

(٢) الدوافع والاختيار

(٣) السعادة

القسم الفرعي الأول

الحس العملي أو الشعور

٥١١ — مع أن الذكاء ، بوصفه إرادة ، يعرف موضوعه على أنه ذاته ، وعلى أنه محدد عن طريقة تماما ، وعلى الرغم من أنه ، بما هو كذلك ، حر ولامتناه فانه لا يصل للوهلة الأولى إلى هذا الوضع ، ولكنه يبدو فى البداية بوصفه شعوراً عملياً .

لقد كانت الأنا تواجه الموضوع فى دائرة الوعى . أما فى الدائرة الحالية دائرة الذهن (دائرة علم النفس) فإننا نجد أن الذات قد امتصت الموضوع فى جوفها ، وأنه قد ظهر بداخلها على أنه مضمونها . ولقد ظهرت الإرادة بطريقة جدلية من المعرفة أو الذهن العملى ؛ وهى تستعير من المعرفة مضمون هذه المعرفة ؛ والفرق بين المعرفة والإرادة هو أن المضمون فى حالة المعرفة ليس محددا بواسطتها ، فى حين أن الذكاء بوصفه إرادة يحدد مضمونه . وأول وجه للارادة هو ، بالطبع ، وجه مباشر ؛ ومن ثم فهى تجد مضمونها على أنه شىء موجود عندها بالفعل (١) . ولا شك أنها قد حددت هذا المضمون الآن ، فهو يناسبها وينسجم معها . لكن هذا الاتفاق ليس فعلها الخاص ، ولكنها وجدته على هذا النحو . وهكذا تظهر الإرادة هنا على أنها الشعور فحسب بأن الواقعة الموجودة ، وهى المضمون ، تتفق أو لا تتفق معها . وهذا هو الشعور باللذة أو الألم .

ويمكن أن يظهر مثل هذا الشعور فى مجالات الأخلاق ، والدين ، والسياسة ؛ لكنه يكون فى مثل هذه الحالات بمثابة الشعور الفطرى الغريزى غير المعقول

---

(١) انظر فيما سبق فقرة ٢٣٩ .

(وغير المتوسط) . أو الشعور الحدسي الذي يشعر أن الذات ينبغي عليها أن تسلك على هذا النحو أو ذاك .

٥١٢ — ويسوق هيجل هنا نقداً ساخراً لاذعاً لأولئك الذين يلجأون إلى الشعور المحض ، أو إلى « القلب » ، أو المشاعر ، أو الإلهام أو الحدس أو إلى ما ذلك . ويعارضون بذلك أحكام العقل ، والأوامر العملية التي تصدرها الإرادة العاقلة والذكاء . فأمثال هذه المنازعات التي تدور بين « العقل » أو المشاعر في جانب والعقل في جانب آخر تتضمن ، على الأقل ، مغالطتين ، الأولى : أنها تتضمن الفصل المجرد للذهن إلى « ملكات » ، فلا يمكن للشعور أن يقف في معارضة العقل على هذا النحو حين ندرك أن الشعور والعقل ليسا شيئين وإنما شيء واحد في مراحل مختلفة من تطوره ، فالذهن أو الروح ليس مجموعة من الملكات ترتبط ارتباطاً خارجياً : كالمشاعر ، والإرادة ، والعقل .. الخ . « ينبغي علينا ألا نتخيل أن الإنسان في احدى جوانبه تفكير وفي جانب آخر إرادة ، كما لو كان يضع الإرادة في جيب والفكر في جيب آخر »(١) . فالذهن (أو الروح) وجود واحد يظهر في سلسلة من المراحل التطورية : كالإرادة ، أو الفكر ، أو الشعور . الخ . ولهذا فمن الخطأ ان نتساءل عما إذا كان الشعور أحق من الفكر لأن الشعور والفكر هما شيء واحد بعينه في صورتين مختلفتين . والمغالطة الثانية : أنه إذا كان يتعين علينا أنه نفاضل بينهما ، فلابد أن تكون المفاضلة ، يقيناً ، في جانب المعرفة العقلية أكثر من الشعور . فالعلاقة بين العقل والشعور هي كالعلاقة بين مرحلة عليا من تطور الروح ومرحلة دنيا . ولما كان الشعور مباشراً فهو يفتقر إلى صفة الكلية ، أما الفكر فهو من ناحية أخرى كلي بالضرورة . وما يفتقر

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٤ إضافة .

إلى الكلية لا يمكن أن يصبح قانوناً لأن أخص خصائص القانون أن يكون كلياً. ومن هنا فان تكون مشاعرى قانوناً إلا لى أنا وحدى ، لأنها ذاتية وخاصة بى فحسب ، فى حين أن عقلى هو فى الوقت ذاته العقل الكلى عند جميع الناس ، ولدى جميع الكائنات العاقلة . ومن هنا فان المحاولات التى تستهدف إقامة الأخلاق ، والنظم السياسية وما إلى ذلك ، على المشاعر هى محاولات محكوم عليها مقدماً بالفشل . كيف يمكن للأخلاق ، مثلا ، وهى ليست شأناً من شئونى الخاصة ، وإنما هى بالضرورة قانون وهى قانون للناس كافة ـ كيف يمكن أن تقوم على المشاعر التى ليس لها حقيقة ولاصحة خارج نطاق وعيى الشخصى ..؟

٥١٣ ـــ ورغم ذلك فمن الممكن أن يحدث أن تكون مشاعر الإنسان فى حالات خاصة على صواب بينما تؤدى به استنتاجاته العقلية إلى الخطأ . ونحن نذكر تلك النصيحة التى قدمها موظف قديم محنك إلى موظف جديد حين قال له « تصرف على نحو ماتعتقد أنه صواب ، إياك أن تقدم المبررات ؛ لأن غريزتك ستكون على صواب بينما تكون مبرراتك على خطأ » ومثل هذه الظواهر الإنسانية ترجع ، على أى حال ، إلى القول بأن الشعور هو فكر ضمنا (أو بالقوة) وهو بالتالى يقوده عقل لم يتحقق بعد . والمرحلة الدنيا ، هنا كما هى الحال فى المنطق ، تحتوى ضمناً على المرحلة العليا باستمرار ، فالمشاعر كلية ضمناً ، وهى تحتوى على الفكر بوصفه جوهرها الداخلى ، لكن هذه الكلية تختفى هنا تحت قناع الجزئية والمباشرة . ولهذا نجد أن الكائن البشرى غير المتطور الذى تقوده غرائزه ومشاعره ، قد يتصرف تصرفات معقولة فى كثير من الأحيان لأن الغريزة هى المرحلة الدنيا من العقل الذى لم يصل إليه بعد . لكنه إن حاول أن يسلك على أساس المرحلة العليا للموقة العقلية فلا مندوحة من وقوعه فى الخطأ ،

لأن هذه المعرفة هى بالضبط المرحلة العليا التى لم يتعلم بعد كيف يتصرف على أساسها . ومن هنا فاننا نجد أنه على الرغم من أنه قد يكون مفيداً وأمراً جميلا أن تقدم نصيحة عملية لنفر من الناس بأن يثق فى غرائزه ، أو فى « قلبه » أكثر مما يثق فى « رأسه » أو فى عقله ، فان ذلك لا يقدم مبرراً ، أيا كان ، لأن تحاول الفلسفة إقامة الأخلاق أو السياسة على أساس المشاعر ، أو أن تمجد المشاعر وتعلى من شأنها على العقل ، فالعقل ، أو الكلى ، هو فى الواقع أساس العالم ، وهو أساس جميع صور الروح بما فيها المشاعر نفسها .

القسم الفرعى الثانى

الدوافع والاختيار

٥١٤ — الشعور العملى يحتوى على تناقض يمثل طابعه الجدلى ، لأنه من ناحية يجد أن مضمونه يتفق أولا يتفق مع ذاته . لكن من الضرورى له ، من ناحية أخرى ، بوصفه حالة من حالات الارادة أن يقوم هو نفسه بهذا الاتفاق أو أن يكون هذا التوافق هو فعله الخاص . وذلك أن مما يضاد طبيعة الارادة نفسها أن تجد العالم على نحو معين ثم تتركه على ما هو عليه . اذ أن ماهيتها هى أن تشكل العالم ليتفق معها ، أعنى أن تعمل ، وهى فى عملها تغير موضوعها وتشكله . وهى تبرز استعدادات لهذا العمل وهذه الاستعدادات هى الدوافع ، فالدافع ، والميل ، والاهتمام - هى أسماء كثيرة مختلفة لهذه المرحلة من مراحل الذكاء ، فاذا ، كرس اهتمامه كله لتحقيق دافع واحد ، مستبعداً الدوافع الأخرى ، سمى هذا الدافع عندئذ بالهوى Passion .

٥١٥ — ويسوق هيجل هنا ملحوظة هامة هى أن الدوافع ينبغى ألا تستبعد

من الحياة الأخلاقية كما فعل كانط . لقد كان كانط يقول إن الواجب ينبغى تأديته من أجل الواجب وحده ، وبسبب إحترام القانون ، ولا يصدر قط عن ميل . وحتى إن كان الفعل خيراً فى ذاته ، فانه ، إن صدر عن ميل وليس عن واجب ، يفقد فى رأى كانط قيمته الخلقية . أما هيجل فهو يقول : « غير أن الدافع والهوى هما الشريان الحيوى فى كل سلوك »[1] فلم ينجز ، ولا يمكن أن ينجز ، شيء عظيم بغير هوى أو عاطفة . . »[2] ولقد أقيمت وجهة نظر كانط الخاطئة المجردة على أساس تقسيم الروح إلى « ملكات » مستقلة ، و« العقل العملى » أو « الأمر المطلق » هو هنا فى جانب ، بينما تقف الدوافع والميول فى جانب مضاد وكثيراً ما تصارع العقل العملى لكنها فى جميع الحالات مستقلة عنه . لكن ما أن نتبين أن هذه الدوافع نفسها تمالك ضمناً « العقل العملى » وأنها هى نفسها ليست سوى صورة بدائية غير متطورة منه ، حتى تصبح مثل هذه النظرة ، المجردة مستحيلة .

٥١٦ - هناك دوافع متعددة ، كل منها هو جزئى . أما الارادة فهى واحدة وكلية ، وهو من ثم تميز نفسها ، بوصفها واحدة وكلية ، من مضمونها المتنوع ، وعن دوافعها الكثيرة والجزئية ، فهى الآن تعلو عليها وتختار من بينها : وهذا هو عنصر الاختيار فى حياة الارادة . ومن الضرورى ، لكى نفهم ذلك فهماً جيداً أن نتنبه مرة أخرى إلى وحدة الحياة العقلية وإلى مغالطة تقسيمها إلى ملكات . ومن الممكن أن يعترض معترض على استنباط الاختيار الذى ذكرناه الآن تواً

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٧٥ .

(٢) المرجع نفسه فقرة ٤٧٤ - وراجع أيضاً عرضه لهذه الفكرة بالتفصيل فى كتابه « محاضرات فى فلسفة التاريخ » ترجمتنا العربية ص ٩٢ - ٩٣ [المترجم]

فيقول إن الارادة هي الدافع ، وبالتالي فليست الارادة هي التي تعلو على الدوافع وتتأملها لتختار منها ولكن الانا أو الذات الخالصة التي هي أنا عارفة أكثر منها مريدة والرد على هذا الاعتراض هو أن الارادة هي الانا ، أو الذات الخالصة ، والانا المفكرة هي المعرفة . والانا الفاعلة هي الإرادة . وهي هي نفسها أنا واحدة في كلتا الحالتين .

القسم الفرعي الثالث

السعادة . .

٥١٧ ـ الإرادة كلية لأنها الانا . والانا هوية خالصة أو كلية خالصة تعبر عنها المعادلة أنا = أنا . وإشباع الإرادة ، أو إنجاز مهمتها يتوقف على إتفاق مضمونها مع نفسها . ومن ثم فما دامت الارادة كلية، فان إشباعها لا يمكن أن يتحقق إلا إذا جعلنا مضمونها كلياً . ومن ناحية أخرى نجد أن كل دافع ليس إلا دافعاً جزئياً ، وموضوعه هو موضوع جزئي . ولهذا فان الذكاء بوصفه إرادة لن يجد إشباعه في التمتع بهذه الدوافع أو الميول الجزئية . وهو عندما لا يقتنع بأحد الدوافع ينغمس في الدافع التالي باحثاً عن إشباعه لكنه لا يصل معه إلا إلى نفس النتيجة . ويؤدي ذلك إلى تسلسل لا نهاية له . وهكذا تنقاد الإرادة إلى البحث عن إشباع كلي وهو إشباع لا يوجد في أي دافع جزئي .

هذا الإشباع الكلي الذي تنشده الإرادة هو : السعادة .

القسم الثالث

الذهن الحر * . Free Mind

٥١٨ - لقد وجدت الارادة الآن أن موضوعها لابد أن يكون كلياً . لكن لا توجد فى السعادة أية كلية حقيقية . لأنه رغم تخلى الارادة عن اعتقادها أنها قادرة على الوصول إلى إشباع فى أى دافع جزئى ، إلا أن الاشباع الكلى الذى تنشده فى المادة لا يمكن أن يطلب إلا من خلال الدوافع الجزئية وبواسطتها هى وحدها ، لأن الارادة ليس لها مضمون آخر سواها . وبالغاً ما بلغ الجهد الذى تبذله فى سعيها لبلوغ السعادة عن طريق تفضيل هذا الدافع أو ذاك ، أو عن طريق تنسيق هذا الميل مع ذاك ، أو عن طريق تنظيم اهتماماتها والسيطرة عليها ، فانها مع ذلك تجد نفسها فى النهاية ، مع هذا الدافع الجزئى أو ذاك الذى فضّلته واتبعته لكنه لا يؤدى بها الى إشباع .

ولا يمكن أن يعالج نقص الاشباع فى الارادة إلا أن تتخذ كلياً أصيلا موضوعاً لها ، لكنها هى نفسها كلية . ومن هنا فان طريقها الآن يكمن فى أن تجعل من نفسها موضوعاً لذاتها ، فهى لابد أن تتجلى فى العالم ، وهناك تتأمل نفسها على نحو موضوعى . لكن هذه العملية لن تكتمل حتى تنتقل إلى الروح الموضوعى . غير أن هيجل يطلق على مرحلة الانتقال هذه اسم : الذهن الحر أو الروح الحر . فما هو أساس الروح الحر هو أن تجعل الارادة من نفسها موضوعاً

لذاتها . ذلك لأن الارادة بما هى كذلك إرادة حرة لأن الحرية تعنى عدم التحدد عن طريق الآخر . ولم تكن الارادة حرة فى ميدان الدوافع ، لأن دافعها وموضوعها الذى يحددها كانا شيئين مختلفين . أما الروح الحر فهو يعرف آخره ، يعرف أن موضوعه هو ذاته ، ويعرف أن ذاته هى من ثم محددة تحديداً ذاتياً أعنى أنها حرة ، ولما كانت محددة تحديداً ذاتياً فإنها كذلك لا متناهية .

القسم الثانى



الروح الموضوعى . . . Objective Spirit

مقدمة : -

٥١٩ - كان الروح الذاتى يعنى الروح منظوراً اليه من الداخل . أما الروح الموضوعى فهو يعنى الروح وقد خرجت من جوانيتها وذاتيتها وأوجدت نفسها فى العالم الخارجى . وهذا العالم الخارجى ليس هو بالطبع عالم الطبيعة ، إذ أن الروح تجد هذا العالم الأخير موجوداً بالفعل ، لكن العالم الموضوعى هو العالم الذى تخلقه الروح لذاتها لكى تصبح موضوعية أعنى لكى توجد وتؤثر فى العالم الفعلى ، وهو بصفة عامة عالم المنظمات والمؤسسات . ولا يعنى ذلك المنظمات الوضعية كالقانون ، والمجتمع ، والدولة وحدها ، لكنة تشمل كذلك العرف ، والعادات ، والحقوق والواجبات عند الفرد ، وكذلك الأخلاق والرعاية الخلقية. وسوف ندرس فيما بعد النظام والتسلسل الذى تظهر فيه هذه المنظمات المختلفة والطريقة التى تتطور بها . أما الملاحظات التى نسوقها حالياً فهى على سبيل التوقع فحسب ، وهذه المنظمات هى بالضرورة العقل أو الروح وقد أصبح صلباً فى العالم أعنى أنها الروح الموضوعية

٥٢٠ - واستنباط الروح الموضوعى أعنى البرهنة على أن الروح الذاتى لابد أن ينتقل إلى الموضوعية ضمناً أو بالقوة فى فكرة الروح الحر التى انتهت بها دائرة

الروح الذاتى ، فالارادة كلية لأنها فى بساطة الانا حين يعمل ، مثلما أن المعرفة هى الأنا حين يفكر ، وعلى أية حال فالانا هى أنا = أنا أى أنها وحدة بسيطة مع نفسها أو هوية ذاتية مجردة . وبما أنها هوية ذاتية فهى لا تحوى فى جوفها أى تنوع أو جزئية ، وبما أنها تنقسم بعد الى الجزئية فهى كلية بسيطة وما دامت الارادة ، أعنى الأنا الفاعلة ؛ لا يمكن أن تجد إشباعها فى أى دافع جزئى (فقرة ٥١٧) فانها بالتالى لابد أن تكون هى الكلى ، لكن بدلا من هذه الكلية فهى فرد، فلما كانت ذاتية فهى هذا الانا . وهى حين تريد الكلى فإنها ، بالتالى ، تريد ما يجاوز الذاتية المحض أعنى تريد الموضوعى لأن ما هو كلى يقف فى معارضة ما هو خاص وشخصى بوصفة فرداً ». ومن هنا فان الكلية والموضوعية لفظان مترادفان (وسوف يتضح ذلك وضوحاجلياً لكل من يدرس عصر السوفسطائين وسقراط ، فلقد كان المبدأ الذى يعتمد عليه السوفسطائيون هو أن ما أعتقده ، فى جزئيتى المحض ، هو حق بالنسبة لى ، ومن ثم أنكروا كل معيار كلى للحقيقة : وما دامت الحقيقة لا تخضع لأى معيار كلى فهى مسألة شخصية ذاتية ، ولقد رأى سقراط أن انكار الكلية يعنى انكار الموضوعية ، فالحقيقة اذا ما نظر اليها على أنها كلية يمكن فى هذه الحالة ، وحدها ، أن تكون موضوعية أما ما هو حقيقى بالنسبة لى فقط فهو ذاتى ، لكن الحقيقة التى تقاس بمقياس كلى فهى مستقلة عن وجهات نظرى الفردية ، وعن انطباعاتى الشخصية ، وهى ، من ثم ، موضوعية .

٥٢١ ـ وهكذا نجد أن الروح الموضوعى يقوم على نشاط الارادة ، فالمنظمات والمؤسسات هى عمل من أعمال الارادة حين تتجلى فى العالم فتشكل مادته الخام وتحوله الى عالم جديد للعقل ، وللارادة وجهان فى هذا النشاط : الأول : هو أنها فى سعيها نحو الكلى تريد نفسها لأن الكلية هى جوهرها، ولهذا

السبب فان العالم الجديد الذى خلقته ليس موضوعياً فحسب ، لكنه روحى كذلك (فهى الروح الموضوعى) لأنه هو نفسه ما تصنعه الروح فى العالم . وهذه الروحية ، أو هذه الكلية والمعنى واحد ، التى تتسم بها المنظمات التى يؤسسها العقل تدل على أن ماهية المؤسسات هى الكلى . وعلى ذلك فليست الأخلاق أمراً من أمورى الخاصة لكنها قانون أى كلى . وماهية الدولة بدورها هى كلية الهدف والغاية ، التى تعارض الأهداف والغايات الجزئية عند الأفراد ، وكلمة المؤسسة نفسها تعنى أنها شىء كلى . ولما كانت الكلية هى طابع العقل أو الروح فان منظمات ومؤسسات الأخلاق ، والدولة - الخ هى بالضرورة تجليات للروح .

٥٢٢ — إذا كان أول وجه لنشاط الروح فى هذه الدائرة هو أنها تريد نفسها ، فإن الوجه الثانى هو أنها تريد أن تجاوز نفسها وتريد أن تصل ، لا إلى ما هو ذاتى فحسب ، بل إلى ما هو موضوعى . إن الارادة من ناحية كلية فهى أنا = أنا . وهى فى إرادتها الكلى تريد ، بوصفها كلى ، نفسها . لكنها بما أنها فردية فهى حين تريد نفسها تريد ما يعلو عليها ويجاوزها أعنى أنها تريد الموضوعى ، لأن جانب فرديتها هو جانب ذاتيتها . وإذا ما جمعنا هذين الوجهين لكان ما تقدمه الإرادة بنشاطها (١) روحياً (٢) موضوعياً : فهى بذلك الروح الموضوعى .

٥٢٣ - وهى لأنها تريد نفسها فهى بالضرورة إرادة حرة . ومن ثم فإن الروح الموضوعى يقوم على فكرة الارادة الحرة . والمؤسسات المختلفة هى منتجات الحرية : فالقوانين هى شروط الحرية . وبوصفى محكوم بالقانون ، فأنا محكوم بالكلى ، أعنى الذى أسقطه أنا نفس على العالم . وأنا بالتالى محكوم عن طريق ذاتى ، فأنا - إذن - حر . وهناك بالطبع عبر التاريخ كثير من القوانين التى كانت ، ولا تزال ، جائرة وظالمة ، لكن أمثال هذه القوانين ليست نتاجا للكلى ، وبالتالى فهى تجليات للاحرية . ومن هنا فإن القانون الذى وضعته مصالح

طبقة خاصة أو مصالح شخص واحد (كالملك مثلا ، فى الحكومات الاستبدادية غير المتطورة التى قد يصدر فيها الملك قوانين لمصلحته الشخصية فحسب) لم يصدر عن الماهية الكلية للروح كروح . لكنها وعلى العكس ؛ تتضمن الأهداف الشخصية الخاصة للأفراد التى تتعارض صراحة مع الكلى . ومن ثم فأنا حين أطيع مثل هذه القوانين لا أحكم نفسى لكنى أخضع لنير العبودية . أما الطبيعة الداخلية للقانون بوصفه قانوناً حقيقياً ، فهى أن يتضمن الكلية أعنى أن يتضمن أنا نفسى .

٥٢٤ - وحين يدرس هيجل الروح الموضوعى على هذا النحو فانه يغطى جميع أجزاء الفلسفة التى تسمى ، عادة ، بالأخلاق والسياسة ، كما يشتمل كذلك على فلسفة للقانون . بيد أن نظرياته الأخلاقية والسياسية تختلف عن نظريات معظم الفلاسفة فى هذا الميدان بمعنى أنه لم ينظر إليها على أنها أفرع ملحقة بالفلسفة لكنها تتطور فى مكانها المناسب من الوحدة العضوية للمذهب . فربما قدم لنا فيلسوف غير هيجل الميتافيزيقا ، ثم الأخلاق ، وقد يقدم بعد ذلك علم الجمال - لكنه يقدم ذلك كله كما لو كان موضوعات منفصلة ، أو على أحسن الفروض ترتبط برباط فضفاض فحسب من المماثلة والتشابه فى عملية السير . ومعالجة الموضوعات بهذه الطريقة التجريبية الخالصة ، أعنى بالتقاط الموضوعات من هنا وهناك ، والنظر إلى المشكلات معزولاً بعضها عن بعض ، وتقدم الحلول المعزولة بعضها عن بعض - هذه الطريقة ينفر منها ويمقتها السير النسقى عند هيجل ، لأن كل شىء عنده لابد أن يستنبط وأن تظهر ضرورته . فكل شىء يجب أن يظهر لا على أنه معلق فى الهواء وانما فى مكانه المناسب من الكل العضوى الذى هو الكون . وعلى ذلك ففلسفة الروح الموضوعى لا تأخذ التنظيمات والمؤسسات ، والقانون ، والشرائع الخلقية .. الخ كيفما اتفق على نحو ما يتصادف وجودها

ولكنه يستنبطها الواحدة من الأخرى فى سياقها الخاص .

٥٢٥ ـ واستنباط تنظيم من التنظيمات إنما يعنى إظهار ضرورته ، أعنى أن نبين أن هناك ضرورة منطقية ، ضرورة من ضرورات العقل ، تجعله يظهر فى المكان الذى ظهر فيه وبالطريقة التى ظهر بها . وعلى ذلك فان هيجل ينظر إلى جميع التنظيمات التى يدرسها فى دائرة الروح الموضوعى على أنها الصور الضرورية التى يتواجد فيها العقل . وبناء على هذه الوجهة من النظر سوف تبدو جميع النظريات التى ترى أن القانون ، والأخلاق ، والتنظيمات الاجتماعية . . الخ هى وسائل محض ، أو أدوات ميكانيكية ظهرت لأنها نافعة أو مفيدة ، نظريات سطحية لا قيمة لها . أما القول بأنه لابد أن تكون هناك تنظيمات الملكية الخاصة، والعقد، والقانون والحكومة ، والأسرة .. الخ فذلك هو الضرورة العقلية فليس فى هذه الموضوعات شىء نافع محض أو وسيلة لتحقيق غايات عارضة ، لكن كل منها صورة ضرورية جوهرية تتجلى الروح بواسطتها فى العالم ، وهى كلها تجليات للعقل ، أو هى مراحل ضرورية للتطور الذاتى للفكرة Idea وهى خطوات فى التقدم الذى يصبح المطلق بواسطته ، فى عملية سير العالم ، واعياً بذاته وبماهيته ، فهى نفسها تجليات المطلق . وهى بما هى كذلك صحيحة صحة مطلقة . فهى ليست مجرد أساليب وحيل بشرية تستهدف بلوغ غايات غير أساسية أو لإشباع مطالب خاصة وحاجات ذاتية لا معنى لها فى مسار العالم ، إن النظرة التى تعتقد أن الموجودات البشرية تصادف وجودها فى هذا العالم ، وتصادف أنها نظمت على هذا النحو أو ذاك ، وأنها احتاجت إلى كذا وكذا لتضمن تحقيق ما « اخترعته » من أخلاق ، وقانون ، ومجتمع . الخ وأن هذه « الإختراعات » لا تؤثر فى الغرض الجوهرى للعالم ، لو كان له غرض ـ مثل هذه النظرة يعتبرها هيجل خاطئة ولا قيمة لها . لأن التنظيمات ليست مخترعة ولكنها موجودة بالضرورة ، وهى تنشأ من طبيعة الأشياء نفسها ، وتعبر عن المعنى الداخلى للكون.

والرأى القائل بأن الدولة هى اتفاق متبادل بين الناس للمحافظة على الحياة وحماية الملكية الخاصة ، وأنه يكفى لتبرير العقوبة أنها رداع ، وأن الأخلاق تقوم على المصلحة والمنفعة - هذا الآراء تبدو من وجهة النظر الهجلية بغير قيمة على الاطلاق .

٥٢٦ - ومن المفيد هنا أن نقارن بين وجهة النظر العامة للأخلاق الهجيلية وبين الأخلاق الكانطية . لقد كان كانط يرى أن الأخلاق ، بوصفها قانوناً كلياً ، لا يمكن أن تقوم على شىء غير كلى : كالمشاعر أو الحدس الشخصى ، أو المعايير التجريبية المنفعة . . الخ . وإنما لابد أن تقوم على العنصر الكلى فى الانسان أى على العقل . لكن العقل عند كانط يعنى الفهم المجرد الذى يعد قانونه بمثابة هوية فارغة ومن هنا فان هذا المبدأ الأخلاقى كان يذهب إلى أن الفرد لابد أن يعمل وفقاً لقاعدة كلية لابد أن يعمل بحيث يستطيع أن يجعل القاعدة التى يعمل على أساسها قانوناً عاماً دون أن يناقض نفسه . وعلى ذلك فينبغى على الانسان ألا يخالف الوعد لأنه لو أصبحت مخالفة الوعد قاعدة عامة فسوف تمحى الوعود من الوجود وسوف نصل بذلك إلى تناقض ذاتى وملخص ذلك كله هو أن الفعل الصواب (أو السليم أخلاقياً) هو الفعل الذى يعبر عن اتساق ذاتى Self — Consistency أعنى الفعل الذى لا يناقض نفسه . ومن هنا فلو استطاع الانسان أن يعثر على وسيلة ليكون بها شريراً ، بشرط أن يتسق مع نفسه ، فسوف يكون قد أطاع قاعدة كانط . . إن الاتساق المحض ، وإطاعة القوانين الصورية : كقانون الهوية والتناقض لا يؤدى أبداً إلى شريعة أخلاقية عينية أكثر مما يؤدى الاتساق المحض فى المنطق إلى حقيقة مادية . إنه لمن المستحيل استخلاص أن مضمون ، أيا ما كان ، من هذا الكلى المجرد . فلا شك ، مثلا ، أن مخالفة الوعد هى تناقض ذاتى إذا ما كانت الوعود موجودة فعلا فى العالم ،

لكن لماذا يوجد نظام الوعود هذا على الاطلاق . . ؟ لا تقدم لنا مبادىء كانط أية إجابة عن هذا السؤال .

وهيجل ، مثل كانط ، يقيم الأخلاق على العقل أعنى على ما هو كلى . لكن الكلى فى حالة هيجل ليس هو الكلى المجرد الفارغ الخاص بالفهم ، ولكنه الكلى العينى الخاص بالفكرة الشاملة . . Notion والكلى العينى يخرج مضمونه ، أى الفصل والنوع ، من داخل ذاته . ومن ثم فهو قادر على أن يؤدى بنا ، لا إلى الهوية الفارغة أو الاتساق المحض ، بل إلى القوام العينى للمنظمات التى شكلت مضمون الأخلاق والدولة . فهو لا يقول لنا إنه لو كانت هناك وعود فلا بد من الوفاء بها ، ولكنه يقول لنا : كيف ولماذا لابد أن تكون هناك وعود . فالتنظيم الخاص بالعقد (أو الوعد) مستنبط عند هيجل ، وتلك هى الحال أيضاً فى تنظيمات مثل : الملكية الخاصة ، والزواج ، وقانون الجرائم ... الخ وعلى ذلك فالأخلاق عند هيجل تشمل كل ما هو حق ، وخير ، ونبيل فى مذهب الأخلاق عند كانط مع إسقاط ما به من عيوب ونقائص . فما كان عظيما عند كانط هو أنه تبرأ من وجهات النظر الفمية السطحية التى تجعل القانون الأخلاقى رهناً بالظروف والأحوال ، والتى تجعل منه وسائل محض أو حيلا بشرية دون أن يكون لوجودها فى العالم أساس ضرورى ، وإنما تعرضها بوصفها بقين صحة مطلقة غير مشروطة لا فى هذا العالم ولا فى أى عالم عاقل لكن نقيصة كانط أو العيب الذى وقع فيه فهو ان الأخلاق بقيت بين يديه تجريداً فارغاً بغير مضمون . لقد كان هيجل بدوره بطل الدعوة إلى أن الأخلاق تحمل سمات النبل ، والصحة المطلقة لكن الأخلاق عنده لم تعد أسماً فارغاً وإنما هى إسم مفعم بالمضمون . فضلا عن أن وجهة نظر كانط الحالة . . absurd التى تقول إن الواجب لابد يؤدى لذاته بغير ميل أو هوى ترجع إلى عيب التجريد نفسه - كما أنها وجهة نظر مستحيلة أيضاً عند هيجل .

٥٢٧ ـ ولقد برهن هيجل أيضاً على حرية الارادة . لكن الحرية عنده ، كما هى الحال عند كانط ، لا تفسر على أنها هوى محض أو مجرد أهواء ، وأفعال بغير باعث وإنما الحرية هى الاستقلال الذاتى autonomy أو هى التعيين الذاتى أو التحديد الذاتى . Self — detemnation . أو تكون الارادة حرة بمقدار ما تريد الكلى ، أى أنها حرة بمقدار ما تتفق أفعالها مع الحق ، والقانون (الأخلاقى أو التشريعى) . لأن قانون الحق هو قانونها الخاص ، إنه كليتها الخاصة التى أخرجتها من ذاتها وأقامته فى العالم الموضوعى . إن كلية الذات ، هى من الناحية الذاتية ، هوية ذاتية خالصة أنا = أنا . لكن عندما تصبح هذه الكلية موضوعية فانها لا يمكن أن تظهر إلا بوصفها كلياً موضوعيا . أعنى قانونا ، وأنا فى طاعتى لهذا القانون فإننى بذلك أطيع ذاتى الجوهرية الحقيقية وحدها . أما إذا كان فعل الإرادة مضاداً للحق ، أعنى إذا ناقض الكلى ، وأصبح لا يتفق إلا مع مصالحة الجزئية الأنانية الخاصة ، فإن الإرادة فى هذه الحالة لا تكون حرة ، لأن هذه المصالح الأنانية ليست هى المضمون الذى تنتجه الذات الحقيقية التى يتسم طابعها الجوهرى بالكلية ، لكنها تنسب إلى الإنسان بوصفه جزءاً من الطبيعة أكثر منه روحاً ، وأحرى أن ينظر إلى الإرادة فى هذه الحالة على أنها لا تزال ترزح تحت نير العبودية الطبيعية ، وتلك هى العبودية الحقيقية ، أو اللاحرية التى تحكمها الطبيعة . وإذا ما كانت الطبيعة هى التى تحكمك فهذا يعنى أنك تحكم بواسطة العالم الخارجى لا بواسطة نفسك وتلك هى العبودية الحقيقيه أو اللاحرية .

٥٢٨ ـ وإذا ما تساءلنا ما المبرر الذى يبرر لنا التفرقة بين ما نسميه بالذات

« الحقيقية » وبين أى جانب من جوانب الذات ؟ ولماذا ينبغى علينا أن ننظر الى جانب الكلية فى الذات على أنه الجانب « الحق » أكثر من جانب الجزئية ؟ والجواب بسيط للغاية : فالشعور والرغبة أو الشهوة ، والدافع قد سبق استنباطها فى مكانها المناسب ، ولقد رأينا أثناء سير الجدل فى دائرة الروح الذاتى أن هذه الجوانب الجزئية المباشرة للروح تظهر فى مرحلة مبكرة ، فى حين أن الجوانب الكلية للروح ، كالمعرفة والارادة ، تظهر فى مرحلة متأخرة والمرحلة الأخيرة فى سير الجدل هى دائماً أكثر « حقيقة » من المرحلة المتقدمة : ومن ثم فالذات الحقيقية هى الذات بوصفها كلية سواء فى الارادة أو الفكر .

٥٢٩ — الحرية البشرية ، فى دائرة الروح الموضوعى ، تتموضع فى العالم الخارجى ، وحتى تكون قادرة على هذا التموضع فلا بد أن يكون هناك عالم خارجى يزودها بالمادة التى تعمل بها وتشكل فيها صورها الخاصة . ولقد سبق أن استنبطنا بالفعل ، فى دائرة الروح الذاتى ، الوجود الفعلى لمثل هذه المادة الخارجية . فلقد كان للروح بوصفها نفساً (علم الانثروبولوجيا) خاصات شخصية خاصة ، كيفيات وظروف فزيائية ، وهذه كلها لا تزال موجودة : والروح بوصفها وعياً (الظاهريات) تخرج من ذاتها موضوعاً خارجياً معيناً . أما الروح بوصفها ذهناً (علم النفس) فيكون لها مضمون خاص ، رغم أنه داخلى فهو أيضاً خارجى . وجميع صور التخارج هذه تؤلف المادة التى تعمل بها الآن فى عالم العقل الموضوعى وهى التى تتشكل فيها .

٥٣٠ - وينظر هيجل إلى دائرة الروح الموضوعى على أنه دائرة « الحق » أو « القانون » . والحق أو القانون هو الكلية الموضوعية للإرادة بصفة عامة .

ومن ثم فان هذا المصطلح يشمل : الحق التشريعى والحق الأخلاقى ، وحق الدولة .

ويتطور الروح الموضوعى فى ثلاث مراحل هى :

(١) الحق المجرد .

(٢) الأخلاقية (أو الأخلاق الذاتية) .

(٣) الأخلاق الاجتماعية .

الفصل الأول

الحق المجرد ... Abstract Right

٥٣١ ـــ ينظر إلى الإرادة ، بادىء ذى بدء ، على أنها ضمنية فحسب ، أى « فى ذاتها » أعنى أنها لم تتحول إلى التخارج بعد ، ومن ثم فهى أنا مجرد ، أنا = أنا . وتلك هوية ذاتية خالصة ، فهى لا تشير إلى شىء خارج ذاتها ، لكنها إشارة ذاتية بسيطة ، وهى بما هى كذلك تطرد من ذاتها كل آخرية ، لأنها لا تشير ولا تعتمد إلا على نفسها فقط . وبما أنها تستبعد الآخرين جميعاً فهى وحدة مغلقة على نفسها أعنى أنها « واحد » . وبما أنها « واحد » فهى فرد ، أعنى ذاتاً مفردة . لكن لما كانت تشير إلى نفسها ، فإنها بذلك تميز نفسها عن ذاتها (فقرة ٢٠٨) ومن هنا فهى تتخذ من ذاتها موضوعاً : فهى الوعى الذاتى ، أعنى أنها ليست مجرد أنا لكنها أنا = أنا ، فهى ليست وعياً فقط أو ذاتاً عارية ، لكنها ، فضلا عن ذلك ، تعرف نفسها بوصفها ذاتاً ، ولما كانت فرداً واحداً واعياً ، وهو لا يعى العالم الخارجى فحسب وإنما يعى نفسه على أنه ذات ، فإنها شخص ما .

وليس كل وعى عبارة عن شخص . فلا جدال أن الحيوانات ليست أشخاصاً رغم أنها واعية . والعبيد فى القانون الرومانى لا يعدون أشخاصاً بل أشياء . لأن الشخص ، بما هو كذلك ، له حقوق أما الشىء فلا حقوق له ، والعبد الرومانى ليست له حقوق . ويمكن أن ينظر إلى الحيوان كذلك على أنه لا حقوق

له»(١) . وجميع هذه الآراء ليست، حتى الآن ، سوى تقديرات فحسب، وينبغى استنباطها على النحو التالى : —

٥٣٢ — الأنا الواعى لذاته أو الأنا = أنا عبارة عن وحدة مغلقة على ذاتها . فهو لا يشير إلا إلى نفسه فحسب : ومن ثم فهو لا متناه . وبما أنه لامتناه فهو غاية مطلقة ولا يمكن أن يستخدم كوسيلة . وعلى ذلك فليس فى استطاعة شخص ما أن يعامل آخر كوسيلة لتحقيق أغراضه الخاصة(١) ، وإنما عليه أن يعامل ذلك الشخص الآخر على أنه غاية مثلما هو نفسه غاية سواء بسواء . وهذه القاعدة تعطينى ، بوصفى شخصاً ، حقوقى كما تعطينى أيضا واجباتى نحو الأشخاص الآخرين . ومن ثم فالقانون العام للحق هو : «كن شخصا ، واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصا »(٢) .

وعلى ذلك فإن ما يكوّن ماهية الشخص ويعطيه حقوقه ليس هو الوعى المحض ولكنه الذاتى ، لأن الوعى بما هو وعى يحدده موضوعه وبالتالى فهو متناه . لكن الموضوع الذى يحدد الوعى الذاتى ليس إلا ذاته فحسب ، وإذا ما كنت محدداً عن طريق ذاتك ، إذا ما كنت متعينا عن طريق نفسك فإن ذلك يعنى أنك لا متناه . وتقوم حقوق الذات أساساً على لا تناهيها . ولهذا

---

(١) قد يقال إن للحيوان حقاً فى أن يعامل برفق . ولكن على الرغم من أن واجب الانسان يقيناً ، أن يعامل الحيوانات معاملة طيبة ، فإنه من غير المؤكد أن يكون من الممكن اعتبار ذلك حقاً للحيوان .

(٢) واضح تأثر هيجل بالأخلاق الكانطية [المترجم] .

(٣) فلسفة الحق — فقرة ٣٦

السبب نقول إن « الأشياء » لا حقوق لها قِبَل الأشخاص ، وبالتالى فهى تخضع لإرادة هؤلاء الأشخاص . أما الأشخاص بما هم كذلك فلهم حق مطلق على الأشياء .

٥٢٣ — ودائرة الحق المجرد هى دائرة الحقوق والواجبات التى تنشأ بوصفها مطالب مشروعة للموجودات البشرية ، وليس بوصفهم مواطنين فى دولة .

فأنا بوصفى موجوداً بشريا لى حقوق بغض النظر تماما عن حقوقى كمواطن وهذه هى الحقوق التى ندرسها فى هذه الدائرة . وقد يعترض معترض فيقول إن المنظمات والمؤسسات التى استنبطها هيجل تحت هذا العنوان وهى : الملكية ، والعقد ، وعقوبة الخطأ ، هى كلها تفترض دولة اجتماعية موجودة بالفعل ، ولا يمكن لها أن توجد بدون الدولة : وهذا حق لكن ليس له صلة بما نقول . فمن الصواب أيضا أن نقول إن الاحساس لايمكن أن يوجد بدون الفكر ، ومع ذلك فقد تم استنباط الاحساس فى مرحلة مبكرة جداً فى دائرة الروح الذاتى قبل أن يظهر الفكر بوقت طويل فنهج هيجل يستنبط المجرد أولا ، ثم يستنبط بعد ذلك الحالة العينية التى يجد التجريد فيها وحدها وجوده الحقيقى . وقد يكون صحيحا أن الملكية ، والعقد ، والعقوبة ، لا يمكن أن توجد بطريقة محددة واضحة إلا فى مجتمع منظم ، لكن ذلك لايغير من الأمر شيئا من حيث أن هذه الحقوق تقوم لاعلى أساس وجود الدولة ، وإنما على أساس الشخص الفرد . فالحق فى حيازة ملكية ما ملازم للشخص بما هو كذلك ، وهو يوجد بفضل شخصيته المحض .

أما القول بأنه لا يستطيع من الناحية العملية أن يمارس هذا الحق ممارسة فعلية إلا إذا

اكتمل تطور الدول فإنه لا يغير من هذه الحقيقة شيئاً (١)

ويقع الحق المجرد فى ثلاث مراحل هى :

١ — الملكية .

٢ — العقد .

٤ — الخطأ .

---

(١) هيجل يستنبط « الشخصى » أيضا فى كتابه « ظاهريات الروح » . ولكن يبدو أن للشخصى هناك معنى مختلفا عن معنى الشخصى الذى تدرسه «موسوعة العلوم الفلسفية » و «فلسفة الحق» . ففى « ظاهريات الروح » يستنبط الشخص بعد الدولة والمجتمع المدنى . وهو يعنى الشخص الذى يكون له ، من الناحية التشريعية - حقوق يحددها القانون الوضعى . (ظاهريات الروح ص٤٧٨و٤٨٥)

« القسم الأول »

الملكية .... Property

٥٣٤ — الإرادة الذاتية تقابل وتواجه عالماً خارجياً (٥٢٩) ، ومهمتها كما سبق أن رأينا الآن تواً ، هي أن تتواجد في هذا العالم الخارجي ، وأن تشكل هذه المادة في صورة تشبهها وعلى أية حال فالإرادة الآن هي شخص ما ، وبالتالي فإن الموضوع الخارجي الذي يقابلها هو شيء ما . وللشخص حق على الشيء (فقرة ٣٢) وهذا القانون هو الملكية .

الشخص غاية مطلقة ولا يمكن استخدامه كوسيلة . ولكن الشيء بسبب أنه ليس شخصاً فهو ليس غاية ، وإنما يمكن للشخص أن يستحوذ عليه كوسيلة تحقق مطالبه الخاصة . وهذا هو الأساس العقلي للملكية : « لكن إنسان الحق في أن يضع إرادته على شيء ما ، أو أن يجعل من الشيء موضوعاً لإرادته ، أعني أن يزيح جانباً الشيء المحض ليعيد خلقه من جديد بحيث يصبح ملكه الخاص ... الإرادة هي وحدها لا متناهية ومطلقة في حين أن جميع الأشياء الأخرى التي تقابلها نسبية وعلى ذلك فإن «الإستحواذ» لا يعني من حيث المبدأ ، إلا إظهار سيطرة إرادتي على الأشياء ، والبرهنة على أن هذه الأشياء ليست مكتملة ذاتياً ولا هي غاية في ذاتها .. »(١)

٥٣٥ — ما ظهر هنا على أنه ضرورة من ضرورات العقل ليس هو الملكية

---

(١) فلسفة الحق ملحق للفقرة رقم ٤٤

بصفة عامة لكنه الملكية الخاصة ، لأن حـق الملكية ينشأ من الشخص المفرد Single ويلازمه . ومن ثم فهيجل يعارض مشروعات إلغاء الملكية الخاصة . ومما تجدر ملاحظته أن تعاليه بهذا الصدد لا تتعارض تعارضاً حقيقياً مع الأفكار الاشتراكية الحديثة . فلو فهمنا ماهية الاشتراكية الحقة لوجدنا أنها ليست بمثابة اعتراض مطلق ضد الملكية الخاصة بما هى كذلك ، وإنما هى تعارض التوزيع الظالم للملكية الخاصة وما فيه من تفاوت. وليس ثمة خطة للمذهب الشيوعى يستطيع أن يتخلص بها تماماً من ضرورة الملكية الخاصة . إذ لو أصبحت الملكية الخاصة من الناحية الإسمية ملكاً للدولة ، فلابد فى النهاية أن تقسم بين أفراد يتملكونها ويستهلكونها : فالطعام لا يمكن أن يأكله إلا الأفراد وحدهم . أيا ما كان شكل الحكومة ، وهم يتناولهم أياه يجعلونه ملكهم الخاص المطلق . بل حتى الحديقة العامة لا يمكن أن يستمتع بها إلا الأفراد وحدهم وحين تعمد الدولة إلى تأميم هذه الحدائق فإنها بسلوكها هذا لا تلغى ملكية الأفراد الخاصة لها ، لكنها تقوم فحسب بتوزيعها على جميع الأفراد بدلا من أن تسمح لهذا الشخص أو ذاك أن يمنع غيره من الأفراد من المشاركة فيها . فضرورة الملكية الخاصة بهذا المعنى ، أى بمعنى إمتلاك الأشخاص فرادى للأشياء — هى فى الواقع كل ما يؤدى إليه استنباط هيجل رغم أن القارىء قد يظن أنه استنبط ما هو أكثر من ذلك بكثير . وهو يلاحظ أنه لو حدثت استثناءات لقاعدة الملكية الخاصة فإن الدولة ، وحدها ، هى التى يمكن أن تقوم بها[1] .

٥٣٦ — والمشكلة التى تطالب « بالمساواة بين كل الناس » تقع هنا دراستها كذلك ، إذ يفسر هذا الشعار أحيانا على أنه يعنى أن الملكية ينبغى توزيعها بالتساوى بين كل الناس . صحيح أن الناس بوصفهم أشخاصا أو غايات مطلقة،

---

(١) فلسفة الحق ـ ملحق للفقرة ٤٦

متساوون ، ولهذا السبب نفسه نقول إن لكل إنسان الحق فى الملكية الخاصة ، لكن تحديد كمية الملكية التى ينبغى أن يملكها كل منهم لا يمكن أن يتم على هذا الأساس نفسه : لأننا لابد أن نتذكر أن كل انسان هو أكثر من شخص محض ، إنه بالإضافة إلى ذلك . امكانيات، وقدرات، وسمات. . الخ ويختلف الأفراد فيما بينهم من حيث هذه الصفات ، ويقابل هذا الإختلاف تفاوتا فى كمية الملكية التى يمكن أن يمتلكها كل منهم . إن الأفراد جميعا متساوون من حيث أن كلا منهم هو عبارة عن أنا ، أنا أو شخص . لكنهم يختلفون فى جوانب أخرى تجعل بينهم تفاوتا .

٥٣٧ — تتضمن الملكية ثلاثة أنواع مختلفة من الحق من جانب الإرادة وهى : - (أ) فعل الحيازة (ب) استعمال الشىء (حـ) حق نقل الملكية . ويمكن أن نناقش هذه الأنواع بإيجاز على النحو التالى : -

(أ) إذا ما كانت إرادتى سوف تتجسد فى موضوع خارجى ، فليس يكفى أن أريد أنا هذا الموضوع من الناحية الداخلية أو الذاتية فحسب ، بحيث أتمنى أن يكون ملكى لأن هذه الأمنية ، أو هذه النية ، سوف تبقى ذاتية مع أن مهمة الإرادة هنا هى أن تتموضع أو أن تتجسد فى موضوع . ومن ثم فلابد أن يكون هناك فعل حيازة إيجابى . ويمكن أن تتحقق مثل هذه الحيازة إما بالإستيلاء المادى البسيط على الشىء ، وأما بالتأثير فى الشىء بحيث أضعه فى الشكل الذى أريد امتلاكه ، أو بتعيين موقعه والإشارة اليه فحسب . وفضلا عن ذلك فان فعل الحيازة والاستيلاء على الشىء يفيد كذلك فى الاعلان للاشخاص الآخرين بأن هذا الشىء ملكى ، وليس ملكهم ، واننى وضعت عليه ارادتى ، وأنه بذلك قد أصبح ملكاً لى بالفعل . فادام حق الملكية هو حق يلازم الذات الفردية فانه يتضمن بالمثل حق استبعاد الذوات الأخرى . كما يتضمن أيضا واجبهم نحو احترام ملكيتى ، لأن ملكيتى هى الآن موضع لإرادتى وعدم احترامها هو عدم احترام لى كشخص .

[ب] ينشأ الحق فى استعمال الملكية كنتيجة لتصورها بأنها شيء محض لا حقوق له قبل المالك كشخص ، فمن الصواب إذن معاملته كوسيلة أعنى استعماله .

[حـ] لما كان الشخص ، بما هو كذلك ، الحق المطلق فى أن يضع إرادته على الموضوع ، وبالتالى فى أن يجعله ملكاً له ، فان له حقا مماثلا فى أن يسحب منه إرادته أعنى أن له الحق فى التخلى عن الملكية أو نقلها إلى الغير .

٥٣٨ - ما دامت الملكية لا تكون كذلك ألا بفضل ممارسة الإرادة ، فان الإرادة حين تمسك عن هذه الممارسة فانها تصبح فى الحال بغير مالك . وهذا هو الأساس العقلى لقانون الملكية بالتقادم أو مضى الوقت . وهكذا يمكن استنباط التقادم من الفكرة الشاملة Notion. ، ومن ثم فهو ضرورة من ضرورات العقل ، وليس مجرد وسيلة إجتماعية .

٥٣٩ - يمكن أن ينظر إلى حياتى على أنها ملكى . لكن حق التخلى عن الملكية لا ينطبق على الحياة أعنى أن الانتحار غير مباح ، ذلك لأن جميع حقوق الملكية إنما تقوم على أساس حق الارادة فى التموضع وتحقيق ذاتها وأن ذلك أمر ضرورى . أما حق التخلى عن الملكية فهو موجود بسبب ظهور الإرادة فى العالم ، فى حين أن الانتحار هو أبعد ما يكون عن تحقيق الارادة وظهورها ، إنه بالأحرى إلغاء لهذه الارادة وسلب لها . ولذلك لا يوجد حق للانتحار على الإطلاق .

القسم الثاني

العقد ... Contract

٥٤٠ — ينظر هيجل إلى العقد على أنه نقل الملكية ، ولا جدال أن لكل عقد ، من حيث الأساس ، هذه الطبيعة بالضرورة . لأن الملكية لا تشمل في مصطلحات هيجل الأشياء المادية وحدها ولكنها تشمل كذلك : العمل ، والخدمات ... الخ وعلى ذلك فحتى عقود الخدمات الشخصية هي نفسها تبادل الملكية .

٥٤١ — يقوم الانتقال من الملكية إلى العقد على حق التنازل عن هذه الملكية . فاذا افترضنا وجود شخصين يملكان ملكيتين فلا بد أن نقول إن لكل منهما حق التنازل عن ملكيته لصالح الآخر : وهذا هو العقد .

٥٤٢ - ويمكن أن يعترض معترض فيقول ان ذلك لا يبرهن إلا على شيء واحد هو أن الشخص يمكن أن ينقل ملكيته لكنه لا يبرهن على أنه لابد أن يفعل ذلك ، مع أن الجدل ينبغي أن يكشف لنا لا عن إمكانية العقد اتفاقا بل أن يظهرنا على ضرورته المطلقة . لكن الاعتراض غير سليم . لاننا هنا في دائرة الحقوق ، وما على الجدل أن يكشف عنه هو أن الشخص له بالضرورة حق التعاقد لا أن الشخص مرغم على ممارسته . وهذا ما بيناه بالفعل ، ومن هنا كان الإستنباط سليما وأصيلا لأنه يبرهن على أن الفكرة الشاملة عن الشخص تتضمن

بالضرورة حقه فى التخلى عن الملكية وهذا يتضمن بدوره التعاقد ؛ وما قد برهنا عليه هو أن الفكرة الشاملة الملكية تتضمن الفكرة الشاملة للعقد ضمناً ، وأن الأخيرة تنتج عن الأولى : وتلك هى طبيعة الاستنباط بأسره .

٥٠٣ - وكما أن النية الذاتية لا تكفى لظهور الإرادة فى دائرة الملكية لكن الارادة تحتاج إلى التموضع عن طريق فعل الحيازة ، فها هنا بالمثل فى دائرة العقد لابد من فعل خارجى أيضاً بالاضافة إلى النية الداخلية للطرفين . وهذا الفعل الخارجى هو : التنفيذ Performance .

٥٤٤ — وسوف نجد ان الزواج لا يستنبط هنا وإنما يستنبط فى القسم الثالث من الروح الموضوعى أى فى دائرة الأخلاق الاجتماعية ويشير هيجل بصفة خاصة(١) إلى أن ذلك يؤدى إلى أن تكون وجهة النظر إلى الزواج على أنه عقد مدنى (وهى نظرة شائعة عند كل من يرغب فى إضعاف الرابطة الزوجية) خاطئة وناقصة . ولا يمكن بالطبع أن نسوق أية أدلة على ذلك فى هذه المرحلة الحالية لكننا ملاحظة نسوقها على سبيل استباق الحوادث . أما البرهان فلا يمكن أن يوجد الآن حين نستنبط الزواج فى مكانه المناسب .

٥٤٥ — ولنفس السبب نجد أن النظر الى الدولة بوصفها « عقداً اجتماعياً نظرة خاطئة(٢) . فالدولة تظهر كذلك فى مرحلة متأخرة فى دائرة الأخلاق الاجتماعية . ويقول هيجل : « ينشأ العقد من اختيار تلقائى بين الأشخاص .

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٧٥ ، إضافة .

(٢) لا يعنى ذلك بالطبع أنه لم يكن هناك قط ، من الناحية التاريخية ، أحداث نتجت من عقد اجتماعى . فهذا أمر لا شك فيه . لكن ما ينظر إليه هنا

= والواقع أن الزواج يشترك مع العقد فى هذه الخاصية ، لكن الأمر مختلف فى حالة الدولة ، لأن الفرد لا يستطيع أن يشترك فى الحياة الاجتماعية أو يتركها على هواه ما دام كل فرد بطبيعته ذاتها مواطن فى دولة . وإذا لم يكن ثمة دولة فإن العقل يطالب بوجودها »(١) .

=على أنه خطأ ، أياما كان أصله التاريخى ، هو النظرة التى ترى أن الدولة هى فى طبيعتها الجوهرية عبارة عن تعاقد . فلا شك أنه من المفيد أحيانا ، بل ومن المشروع ، أن تستخدم مقولة العقد بصدد الدولة (قارن فى ذلك : فتوى بيرك Burke الشهيرة) مثلما يكون من المفيد أحيانا أن نقول إن الله هو الوجود أو هو الوجود بدلا من الفكرة المطلقة . لكن الله هو أكثر من الوجود ومن الجوهر ، وكذلك فان الدولة هى أكبر بكثير من العقد . فمثل هذه الآراء ليست خاطئة تماما لكنها ناقصة وقاصرة عن التعبير عن الحقيقة الكاملة .

(١) فلسفة الحق فقرة ٧٥ إضافة .

القسم الثالث

الخطأ ... Wrong

٥٤٦ - الحق هو موضع الارادة الكلية ؛ ولا نعنى بالارادة الكلية هنا الإرادة العامة المشتركة بين جميع الناس أو بين غالبيتهم العظمى أو أى شىء من هذا القبيل(١) . فقد تجسد ارادة فرد واحد فقط الإرادة الكلية بينما تعارضها إرادة الآخرين جميعاً . فمصدر الحق ومنبعه ليس الكلية الخارجية المحض للجميع ولكنه الكلية الداخلية intrinsic للإرادة ، الإرادة التى تريد الكلى الداخلى : أعنى الارادة العقلية . فالارادة العقلية هى الارادة الكلية . ولقد ألقى العقد الضوء على الإمكانية الكاملة لأفعال الأفراد الإختيارية فى اكتساب الملكية ونقلها الى الغير وتبادلها . فالفرد كلى من الناحية الداخلية ، إنه أنا = أنا .

---

(١) « لقد تصور روسو ... الإرادة فى صورتها المحدودة فحسب أعنى فى صورة الإرادة الفردية ... ونظر إلى الإرادة الكلية لا على أنها الارادة المعقولة على نحو مطلق ، وإنما على أنها الإرادة العامة المشتركة بين الناس فحسب » . (فلسفة الحق فقرة ٢٥٨ - اضافة) .

لكن له بالإضافة إلى ذلك ، كما سبق أن استنبطنا ، مصالح واهتمامات خاصة ، ورغبات وشهوات جزئية . الخ . ومن هنا ينشأ احتمال توجيه هذه الأفعال الإختيارية وفقاً لغاياته الخاصة بحيث تعارض الارادة الكلية أو تعارض قانون الحق . وهذا هو الخطأ .

٥٤٧ — ليس من الضروري ، بالطبع ، أن يقع الانسان فى الخطأ كلما إتبع أهواءه ومصالحه الشخصية ، إذ قد يتفق مضمون ما تريده مصالحه الشخصية مع الارادة الكلية ، كما هي الحال مثلاً حين يكون الانسان أميناً أو صادقاً لان الامانة أو الصدق سلوك طيب . لكن إذا كان الانسان فى تحقيقه لمصالحه الشخصية يعارض الإرادة العليا كان سلوكه عندئذ خطأ .

٥٤٨ — وهناك ثلاثة أنواع ، أو ثلاث مراتب ، للخطأ . ونحن هنا بالطبع لا ندرس الخطأ بمعنى الشر الأخلاقى لأننا لم نصل بعد إلى استنباط الاخلاق . فالحق الذى نحن بصدده ليس هو الحق الأخلاقى لكنه الحق التشريعى Legal.. مثل حق الملكية والتعاقد . وبالتالى فالخطأ هنا هو خطأ تشريعى أو مدنى أعنى خرقاً لحق تشريعى . وأول مراتب هذا الخطأ هى :

١ — الخطأ غير المتعمد ، وهو يشكل موضوع الدعاوى المدنية . وينشأ هذا اللون من الخطأ عند ما يدعى بضعة أشخاص حقوقاً متناقضة حول ملكية ما أو عقد معين ، عندئذ يحدث التصادم والتضارب . لكن النقطة الجوهرية هنا فى هذا الخطأ هى أن مرتكبه يعتقد فى قرارة نفسه أنه يسير فى سلوكه طبقاً لقانون الحق ، وأنه لا ينكر الحق تماماً كما يفعل المجرمون ، لكنه على العكس ، يؤكده ويصر عليه ويلجأ إليه ، ويستمين به لانه لا ينكر سوى الحق الجزئى الذى يدعيه خصمه فحسب . ومن ثم كان سلوكه تأكيداً للحق بصفة عامة أو هو يتجه إلى تدعيم الحق .

٢ ـ المرتبة الثانية من الخطأ هى : الغش أو النصب Fraud فيا هنا نجد أن الشخص يوهم أنه يسير فى سلوكه طبقاً لقانون الحق لكنه فى الحقيقة يعلم عن وعى أنه يسلك ضد هذا القانون ؛ وينخدع الطرف الآخر ويظن أنه سوف يحصل على حقوقه . لكن الحـــق المفترض هنا ليس سوى ظاهر محض أو هو اللا حقيقة Unreality

٣ ـ وأعلى مرتبة من الخطأ هى : الجريمة ، وهاهنا نجد أن الفرد لا يعترف بقانون الحق على الإطلاق ، ولا حتى يوهم الآخرين أنه يسير فى سلوكه طبقاً له، لكنه ينفيه صراحة ، وهو لا ينفى الحق الجزئى لهذا الفرد أو ذلك لكنه ينفى الحق الكلى بما هو كذلك .

٥٤٩ ـ فى دائرة الخطأ تنتهك حرمة الحق وتسلب . لكن الحق ، مع ذلك ، وجود إيجابى فى حين أن الخطأ هو سلب محض ولا حقيقة ومن ثم فإن الحق لابد أن يعود إلى نفسه بأن يسلب هذا السلب ، وفى الخطأ المدنى يتم ذلك عن طريق : التعويض [تعويض من لحقه الضرر] أو بالاستعادة [إى إعادة الوضع لما كان عليه] أو بأية وسيلة أخرى . أما السلب الكلى للحق ، وهو الذى يشكل الجريمة ، فيتم إلغاؤه عن طريق العقوبة . إذ فى العقوبة يستعيد الحق ذاته ويقوى ويتدعم .

والجريمة وجود « غير حقيقى » لأنها وجود متناقض ذاتياً ، صحيح أنها موجودة لكنها بمثابة اللاحقيقة Unreality لأنها ظاهر محض أو تلاشى . وهى متناقضة ذاتياً لأنها سلوك يناقض الفكرة الشاملة الجوهرية للارادة كما تناقض التصور الحقيقى للسلوك البشرى . فالفكرة الشاملة الجوهرية للارادة ليست سوى كلية هذه الارادة وهو بالضبط ما تنفيه الجريمة ، ومن هنا كانت سلوكاً للإرادة

يناقض الارادة ذاتها ، وبالتالي فهي ليست شيئاً إيجابياً وإنما هي فعل عديم المعنى ، هي تلاشي أو انعدام محض . ويظهر انعدامها الجوهري حين يأتي يوم العقاب .

٥٥٠ - وعلى ذلك فالعقاب فعل مطلق من أفعال العدالة . والنظر إليه على أنه رادع فحسب ، أو حتى على أنه يتجه نحو إصلاح الجريمة ، إنما يعبر عن نظرة ضحلة وسطحية ، لأنه ينظر إليه على أنه وسيلة محضة لغاية أبعد . في حين أن العدالة غاية مطلقة في ذاتها . ولا شك أنه من الأمور الطيبة أن تكون العقوبة رادعة للناس عن ارتكاب الجريمة أو عاملا مساعداً في اصلاح وعلاج الجرائم ولا يمكن لأحد أن يكون موضع لوم لايمانه بهذه الغايات النبيلة السامية . ولكن القول بأن الطبيعة الجوهرية للعقوبة تكمن في هذه الغايات وتبريرها عن طريقها هو قول خاطىء . فبغض النظر عن جميع هذه الأغراض النفعية التي يمكن أن تفيد فيها العقوبة بطريقة عرضية فان القانون المطلق للحق يحتم أن يتبع الجريمة ألم وعقاب ، فهي ليست وسيلة بشرية للمحافظة على الحياة أو الملكية لكنها بالأحرى قانون الكون وضرورة عقلية تنبع من قلب الأشياء ومركزها .

٥٥١ - ويمكن كذلك الاعتراض على النظرية التي تنظر إلى العقوبة على أنها صمام الأمان ضد مشاعر الانتقام الشخصي ، أو على أنها انتقام منظم مشروع . فقد يكون الانتقام الشخصي ، بقدر ما يحمل من مضمون ، قصاصاً عادلا من المجرم . لكن العدالة الحقة هي فعل من أفعال الارادة الكلية أعني أنها فعل من أفعال الحق في حين أن الانتقام ، من ناحية أخرى ، ينبع من دوافع وبواعث جزئية لا تقوم إلا على إرادة جزئية ، وهو لذلك خطأ جديد . إن العدل يلغي الجريمة ويعيد الحق إلى نصابه ، لكن الانتقام لا يضيف سوى خطأ جديد للخطأ الأول . وهذا الخطأ الجديد يسمى بدوره إنتقاماً ، وهكذا نكون أمام سلسلة من الانتقامات لامتناهية وهذا ما يسمى بالأخذ بالثأر ... Vendetta .

لكن العدالة ، لأنها ليست خطأ جديداً ، فهي استعادة للحق ولا تؤدى إلى أى فعل جديد من الأفعال الخاطئة لكنهما تنهى الخطأ .

٥٥٢ - وقد يضرب الحيوان أو يؤذى بأية وسيلة أخرى لمنعه من سلوك غير مرغوب فيه كما يفعل الناس عادة حين يدربون كلابهم فانهم يلجأون أحيانا إلى ضربها . لكن ذلك ليس فعلا من أفعال العدالة وإنما هو ردع محض . والفارق بينهما هو على النحو التالى . المجرم هو كائن عاقل ذو ماهية كلية، لكن الحيوان ليس كذلك . ومن ثم فان الحق اللازم للمجرم هو أنه يعامل على أنه موجود عاقل كلي، ومن هنا فإن الجريمة لا يمكن أن ينظر إليها على أنها فعل كريه محض أو فعل غير مرغوب فيه فحسب ، كما هى الحال فى انحرافات الكلاب ، وإنما لابد من النظر إليها على أنها تدعيم لقانون يريد المجرم أن يجعله كليا . ومن ثم فالعنف لابد أن يعاقب بالعنف ، لأن المجرم بسلوكه ذاته قد أقر قانون العنف ، ومن حقه بوصفه موجوداً عاقلا أن ينظر إلى فعله على أنه يحوى جانبا كليا وأنه أقام العنف فى قلب القانون . ومن ثم فان المجرم هو الذى يعاقب نفسه ، فتلك هى إرادته الخاصة ، فهو الذى أقر العنف بوصفه قانونه الخاص ، ومن ثم كان من العدل أن تطبق هذا القانون عليه هو نفسه ، لكن ليس هناك ، من ناحية أخرى، أى عنصر من عناصر الحق أو العدل فى ضرب الحيوان ، فذلك فعل من أفعال المنفعة المحض . ونظرية الردع فى العدل تعامل الانسان على أنه كائن غير عاقل وتنسى منزلته وعظمته الجوهرية التى يشترك فيها المجرم هو الآخر ، حتى أن عقوبته تمثل حقه الذى لا يمكن تحويله أو نقله للغير . ويلاحظ هيجل فى هذا السياق أن « رغبة بكاريا(1) ... Beccaria فى أن يوافق الناس على العقوبة

---

(1) سيزار بيكاريا (١٧٣٨ - ١٧٩٤) - مشرع وعالم اقتصاد إيطالى =

التى توقع عليهم هى رغبة معقولة ، غير أن المجرم قد وافق بالفعل على عقوبته من خلال السلوك الذى ارتكبه . . »[٢] وهو بالطبع لم يعلن موافقته لذلك السبب التافه الذى يقال أحياناً من أن المجرم كان يعرف حين ارتكب جريمته ما تفرضه العدالة لكنه مع ذلك رضى طواعية أن يقوم بالمخاطرة ، وإنما أعلن موافقته لأن سلوكه هو بطبيعته ذاتها التجاء إلى القوة ، وهو تأكيد بأن العنف هو القانون وأن القوة حق ، وهو بهذا التاكيد قد أعلن بالفعل موافقته على أن تطبق عليه القوة .

٥٥٣ — ولقد كان «بيكاريا» أيضاً هو الذى ذهب إلى أن عقوبة الاعدام ليس لها مايبررها ، لأنه لايمكن أن يقال إن العقد الاجتماعى يتضمن موافقة الفرد على إعدامه . ويرد هيجل على هذه النظرية بقوله إن الدولة ليست عقداً ، ولا حماية الأفراد والمحافظة عليهم غايتها المطلقة . بل إن الدولة هى على العكس غاية أعلى من الفرد ، وحياة الفرد يمكن فى ظروف معينة أن يضحى بها فى سبيل غايات الدولة . ومن هنا يؤيد هيجل عقوبة الاعدام ، وإن كان يميل إلى حصره فى نطاق ضيق . ويرى أن مهاجمة «بيكاريا» لعقوبة الاعدام كان خيراً لأنه أحدث لو آمن الاعتدال والاتزان مكن الناس من التفرقة بين الجرائم التى تستحق عقوبة الاعدام والجرائم التى لا تستحق ذلك ، كما جعل عقوبة الإعدام غير شائعة تماما وهكذا ينبغى أن تكون الحال فى العقوبات المتطرفة أو القصوى فى القانون .

= ولد فى ميلانو وأصبح أستاذاً للقانون والاقتصاد فى جامعتها سبق فى محاضراته الاقتصادية نظريات آدم سميث ونظريات مالتوس فى السكان ، وفى نظرياته القانونية أدان مصادرة الممتلكات ، والتعذيب ، وعقوبة الاعدام ودافع عن إمكان منع الجريمة عن طريق التربية وكان لأفكاره أثر ضخم فى روسيا وفرنسا . [المترجم] .

(٢) فلسفة الحق . فقرة ١٠٠ [ملحق] .

٥٥٤ — وحماية الحق واستعادته من خلال العقوبة ينهي دائرة الحق المجرد، وننتقل بعد ذلك إلى الأخلاقية Morality أو الأخلاق الذاتية . وقد يكون من المفيد ، قبل أن ننتقل إلى القسم التالي ، أن نبين إلى أى حد انحرف هيجل فى هذا القسم الحالى ، عن التفسير الدقيق للمنهج الجدلى .

لقد مررنا من خلال مثلث هو :(١) الملكية (٢) العقد (٣) الخطأ . ومن المستحيل استحالة قاطعة أن نعرف المعنى الذى يكون فيه العقد ضداً للملكية . كما أنه من المستحيل أيضاً أن نفهم كيف يمكن أن يكون الخطأ هو وحدة الملكية والعقد ، صحيح أن ما يظهر أنه قد تم استنباطه فى « الموسوعة » ليس هو الخطأ ذاته ، ولكنه الصراع بين الخطأ والحق ، ولهذا السبب يعنون هذا القسم[1] هناك باسم «الحق ضد الخطأ» فى حين أن القسم الذى يقابله فى فلسفة الحق باسم «الخطأ» فحسب ، لكن يبدو أن اختلاف التسمية لا تساعدنا فى شىء على الإطلاق ، فكما أننا وجدنا من الصعب أن نفهم كيف يكون الخطأ وحدة والعقد فإنه لا تزال هذه الصعوبة ذاتها قائمة إذا ما نظرنا إلى الصراع بين الخطأ الحق على أنه هو هذه الوحدة .

الفصل الثاني

الأخلاقية ... Morality[1]

٥٥٥ — الحق المجرد هو التوضع الخارجي للحرية : فالحرية تتجسد في شيء ما - وتلك هي الملكية . ولم نكن نعنى قط في دائرة الحق المجرد بدراسة الحالة الداخلية للإرادة ، أو بالوعي الذاتي للفرد . فلم ندرس، مثلا ، المشكلات المتعلقة بالباعث ، والغرض ، والنية ، أما الأخلاقية فهي ليست شيئا خارجياً كالملكية ولكنها بالضرورة تهتم بحالة النفس : فهي موضوع يتعلق بالضمير الداخلي للفرد . ويستخدم هيجل كلمة الأخلاقية بمعنى ضيق خاص به هو نفسه ، وهو المعنى الذي سوف نشرحه بعد قليل. لكن المهم الآن هو إدراك أن الفارق الرئيسي بين الحق المجرد والأخلاقية هو أن الأول يوجد ويتجسد في العالم الخارجي في حين أن الثانية مسألة تتصل بالوعي الداخلي .

٥٥٦ — وينكشف الإنتقال من الحق المجرد إلى الأخلاقية من خلال

---

(١) المقصود بالأخلاقية : الأخلاق الذاتية أو الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير أو الأخلاق بالمعنى الشائع لهذه الكلمة ، في حين أن الفصل الثالث هو الأخلاق الاجتماعية كما تتمثل في المؤسسات والمنظمات الاجتماعية المختلفة على نحو ما سنرى فيما بعد [المترجم] .

تأمل الجريمة والعقاب . إذ يكشف الخطأ ، ولا سيما الجريمة ، ولأول مرة أن هناك فارقاً وتضاداً بين الإرادة الجزئية والإرادة الكلية ذلك لأن الإرادة الجزئية أو الفردية فى حالة الجريمة تضع نفسها ضد الإرادة الكلية. لكن الفكرة الشاملة للإرادة تتطلب أن تكون كلية . وطبيعتها الجوهرية أو ذاتها الحقة هى كليتها : ومن ثم فإن الإرادة الفردية حين تعارض الإرادة الكلية ، فى حالة الجريمة تضع نفسها فى تعارض مع ذاتها الحقة . وهكذا تخالف هذه الارادة الفكرة الشاملة عن الارادة . فهناك شرخ ، أو تنافر بين الإرادة على نحو ما هى موجود والارادة على نحو ما ينبغى أن تكون(١). وهذا الذى « ينبغى

---

(١) لن تتضح هذه الفقرة إلا إذا أدرك القارىء بوضوح المعنى الذى تستخدم فيه هيجل كلمة الفكرة الشاملة . وإستخدام هيجل لهذه الكلمة فى ثلاثة مجالات مختلفة قد سبب للقارىء المبتدىء شيئاً من الإرتباك والخلط : ـ

أولا ـ هناك الفكرة الشاملة . وهى مقولة من مقولات المنطق الخالص التى تلغى مقولات الماهية وتجاوزها ، وتحل محلها .

ثانيا ـ يشير هيجل إلى أى مقولة من مقولات المنطق بأنها فكرة شاملة : فالوجود والصيرورة ، والظاهر ـ هى كلها أفكار شاملة : وهى تختلف عن مثل أفلاطون من حيث أنها كليات غير حسية وضرورية ، كما أنها ليست مجردة لكنها كليات تنمو نمواً ذاتياً وتتفرع إلى أنواع .

ثالثاً ـ يتحدث هيجل من أفكار شاملة للأشياء الجزئية : أفكار شاملة للانسان ، والحرية ، والنبات ، والحيوان ، أو كما هى الحال هنا ، أفكار شاملة عن الإرادة .

وهذا اللون من الأفكار الشاملة يختلف عن اللون الثانى أعنى عن المقولات =

أن يكون» هو ، بصفة عامة ، عنصر الإلزام فى الأخلاق ، وتلك صفة يتصف بها الوجود الداخلى للذات : فهو ينبغى أن يختلف عما هو عليه الآن . وهكذا نجد لدينا الآن بالفعل الجوانية التى هى سمة الأخلاقية والتى تميزها عن الحق المجرد . لكن ذلك لا يمثل بعد الاستنباط الكامل للأخلاق . لقد استنبطنا وجود تنافر بين الارادة وفكرتها الشاملة : وهذا التنافر هو سلب محض . فالإرادة الجزئية ، فى معارضتها للارادة الكلية ، تسلب هذه الأخيرة ، وهى حين تفعل ذلك فإنها تسلب الحق ؛ والعقوبة هى سلب لهذا السلب . وهذا

= الخالصة من حيث أن هذه الأفكار الشاملة لا تنطبق على جميع الأشياء فى الكون كما هى الحال فى المقولات . ولكنها تنطبق على أشياء جزئية خاصة . كالإنسان ، والحيوان ، والارادة . . الخ والأفكار الشاملة لهذه الأشياء هى تصوراتها ، أو الأفكار العامة عنها تماماً كما هى الحال فى مثل أفلاطون : فهناك مثال للانسان ، ومثال للنبات ... الخ . لكنها تختلف عن مثل أفلاطون من النواحى الآتية : ـ

لقد وصل أفلاطون إلى مثله عن طريق الاستقراء التجريبى فحسب ، ومن ثم فهى ليست ضرورية . أما الأفكار الشاملة عند هيجل فهى مستنبطة ، وهى من ثمّ تصورات ضرورية .

ومن ناحية أخرى فان مثل أفلاطون مجردة وهى لهذا عقيمة ميتة . أما الأفكار الشاملة عند هيجل فهى تولد أضدادها وهكذا تتفرع إلى أنواع تخرج من جوفها ، لكنها شأنها شأن مثل أفلاطون عبارة عن تعريفات ، وهى تعطينا الطبيعة الجوهرى للشىء أو ما ينبغى أن يكون عليه الشىء . ومن هنا نجد أن الفكرة الشاملة للإرادة هى ما ينبغى أن تكون عليه الارادة .

السلب للسلب هو الذى يعطينا الفكرة الايجابية عن الأخلاقية . ذلك لأن التصدع بين الإرادة وفكرتها الشاملة هو السلب ، إنه سلب للارادة الكلية أو الحق عن طريق الارادة الفردية . ومن ثم فسلب السلب هو سلب لهذا التصدع ، أعنى أنه يمثل الانسجام بين فكرة الاراده الفردية وبين الفكرة الشاملة للارادة . وإذا ما أصبحت الارادة الفردية متفقة على هذا النحو مع فكرتها الشاملة ، أعنى إذا ما أصبحت ما ينبغى أن تكون ، فإننا بذلك نصل إلى الأخلاقية .

٥٥٧ — ويصف هيجل هذا المسار بأنه عودة الإرادة مرة أخرى إلى ذاتها . فالارادة فى الحق المجرد تخرج عن ذاتها إلى الخارج وتتجسد فى الاشياء الخارجية فتصبح ملكية : والملكية هى الحرية : أو هى الارادة حين تصبح خارجية عن نفسها . أما فى الأخلاقية فهى تعود إلى ذاتيتها الخاصة ، فهى لم تعد الشىء الذى توجد فيه ارادتى ولكنها الآن أنا أو الذات الداخلية التى توجد حريتها الخاصة فى ذاتها ، فى وضعها الداخلى بوصفها الأنا الأخلاقية .

٥٥٨ — ولما كانت كلمة الأخلاقية ....Morälity كما يستخدمها هيجل لا تنطبق إلا على الحالة الداخلية للارادة ، فان استخدامها على هذا النحو يمثل استخداما فى مجال ضيق جداً عن المجال الشائع الذى تستخدم فيه هذه الكلمة عادة : فالأخلاق عند هيجل شىء ذاتى خالص : ومن ثم فهى تستبعد جميع الواجبات الوضعية المرتبطة بالأسرة ، المجتمع ، والـــدولة لأنها كلها تمثل مؤسسات موضوعية . بل حتى ما يوصف فى الحديث الشائع بصفة خاصة على أنه أخلاق : كالطهارة أو العفة فإنه لا يندرج ، فيما يرى هيجل ، "تحت اسم الأخلاق على الاطلاق : ذلك لأن العلاقات الجنسية مسألة تتصل بالأسرة ، فى حين أن الأسرة والمجتمع والدولة هى منظمات لم توجد بعد ، لأنها لم تستنبط

حتى الآن لكنها سوف تأتى فيما بعد تحت عنوان الأخلاق الاجتماعية . ولا يمكن أن يتهم هيجل فى هذا الموضوع بالتهمة المضادة أعنى بأنه حط من شأن واجبات الفرد فى الأسرة والدولة عندما لم يدرج هذه الواجبات تحت اسم الأخلاق . بل على العكس تماماً : فالمسألة مسألة مصطلحات فحسب . فقد اختار أن يستخدم مصطلح الأخلاق ليعنى به مجالا ضيقاً عن معناه الشائع : وما دمنا قد فهمنا المعنى الذى يستخدم فيه المصطلح فلن يقع ضرر ما .

٥٥٩ — الأخلاقية ، كالحق المجرد ، وحيدة الجانب . فالحق المجرد موضوعى تماماً فهو يتمركز فى شىء خارجى ، فى حين أنه لا يكترث بالحالة الداخلية للذات : بواعثها وأهدافها . أما الأخلاقية فهى الجانب الاحادى الآخر والمقابل للحق المجرد لأنها الذاتية الخالصة التى لا تتحقق قط فى العالم الخارجى فى صورة منظمات موضوعية ، أو قل إنها حين تفعل ذلك تكف عن أن تكون أخلاقاً فردية وتتحول إلى الأخلاق الاجتماعية . أما الأخلاق الاجتماعية فهى من ناحية ثالثة : الوحدة العينية بين الموضوعية والذاتية فى دائرة الروح الموضوعى ، حتى أنه ليمكن القول بأن الأخلاق الفردية ذاتها لا ترى النور إلا حين تجاوز ذاتها وتنتقل إلى الأخلاق الاجتماعية . ذلك لأننا لو عرفنا الأخلاقية بأنها اتفاق الإدارة الموجودة مع فكرتها الشاملة أعنى مع الارادة الكلية لوجدنا عندئذ أن هذا الاتفاق لا يظهر بالفعل حتى تصل إلى مرحلة الأخلاق الاجتماعية ، فها هنا ، فقط ، تتفق الارادة مع ذاتها اتفاقا كاملا . والتطور التالى فى هذه الدائرة أعنى فى دائرة الأخلاقية هو عملية تنشد بلوغ هذا الاتفاق ، أى أنها تهدف إلى رأم الصدع الذى ظهر بين الإرادة وفكرتها الشاملة ولهذا السبب نجد أن الأخلاقية هى دائرة ما ينبغى أن يكون لا ما هو كائن .

٥٦٠ — الأخلاقية هى عودة الإرادة إلى ذاتها ، عودتها من عالم الأشياء

الخارجية إلى نفسها بحيث تتمركز فى الداخل : ولهذا السبب نجد أن الارادة هنا لا متناهية ومحددة ذاتياً . وتظهر هذه النتيجة نفسها إذا ما لاحظنا أننا نجد لدينا فى دائرة الأخلاق سلب للسلب (فقرة ٥٥٦) والسلب بصفة عامة هو دائرة المتناهى ، وسلب السلب هو دائرة اللامتناهى الذى امتص ضده فى جوفه(٢٠٤) ومن ثم فالارادة فى دائرة الأخلاق هى قانون نفسها أى أنها محددة تحديداً ذاتياً . لقد كانت الارادة فى مجال الحق المجرد محددة بواسطة الشىء الخارجى هو الملكية لأن موضوعها شىء خارجى ، أما الإرادة الآن فقد عادت إلى نفسها واتخذت من ذاتها موضوعاً لها . والقول بأن الإرادة فى دائرة الأخلاق هى قانون نفسها يعطينا بصفة عامة : حق الذات . فلقد أبرز لنا الحق المجرد أو التشريعى مجموعة من الأوامر والنواهى التى تفرض نفسها على الارادة من مصدر خارجى هو الشىء . فوضع الإرادة فى دائرة الأخلاق هو أنها لا تتعرف فحسب على سلطة خارجية محض تفرض عليها ، ولكنها تتعرف فحسب على أوامرها الخاصة التى يصدرها عقلها هى (أو ضميرها) . فأنا لا أستطيع بصفتى موجوداً عاقلا أن أخضع لأوامر تفرض على لا أكون أنا نفسى مقتنعاً بأنها حق أو معقولة . فما يستحسنه ضميرى الخاص هو وحده الذى يمكن أن يكون قانوناً لى ، وهذا هو حق الذات وهو مصدر فكرة الديمقراطية ، وكذلك « الحق فى الحكم الذاتى » الذى يقال عادة إنه المبدأ الذى تستلهمه البروتستانية .

ولما كانت الأخلاقية تجريداً من جانب واحد ينبغى أن تصححه الأخلاق الاجتماعية ، فإن حق الذات هو نفسه تجريد من جانب واحد أيضا أو هو بمثابة نصف الحقيقة إذا ما نظر إليه فى تجريد لحق مماثل هو حق الموضوع . ويظهر هذا الحق الأخير فى الأخلاق الاجتماعية حيث تظهر المؤسسات الموضوعية:

كما للأسرة ، والمجتمع، مطالبة بحقها فى السيطرة على الذات الفردية . فالانسان لابد له ، بوصفه موجوداً عاقلا ولا متناهياً ، أن يحدد نفسه بنفسه وألا يسمح بأى تحديد من مصدر خارجى . صحيح أن أوامر الأسرة والدولة بمثابة التحديد الخارجى للفرد لأنها تعد الجانب الموضوعى فى دائرة الأخلاق ، لكن سوف يتضح فى الوقت المناسب ، أن هذه الموضوعية ليست سوى إسقاط الذات من داخلها على الخارج ، وأن الموضوع ليس شيئاً آخر سوى الذات وقد أصبحت موضوعية ، وبالتالى فان الذات حين تحكم بواسطة هذه الموضوعية فإنها فى الواقع لا يحكمها إلا ذاتها فحسب . فأنا حين أطيع الأوامر الحقيقية للدولة : فأنا لا أطيع سوى ذاتى الحقة وحدها ، أعنى ذاتى الكلية . لكن إذا ما أخذنا حق الذات الذى يمثل نصف الحقيقة ونظرنا إليه منفصلا عن حق الموضوع ودرسناه كما لو كان الحقيقة الكاملة والنهائية لأصبحت ، عندئذ ، شراً من حيث المبدأ فسوف تدعى الذات الفردية ، فى هذه الحالة ، أنها هى وحدها المشرع المطلق لنفسها ، وأنها لا تخضع لأى رقابة أيا كان نوعها ، وسوف يزعم الفرد أنه حر يفعل ما يشاء ، وسوف يقيم أهواءه وأحلامه ، ونزوات إرادته بوصفها السلطة الوحيدة التى يلجأ إليها . وهذا هو أساس المبدأ النظرى المذهب الفوضوى Anarchism(1) فى

---

(1) مذهب سياسى واقتصادى متطرف يرى دعاته أن جميع أشكال السلطة الحكومية غير مرغوب فيها ولا ضرورة لها ، والدولة عندهم هى أداة الاستبداد فى كل نظام إجتماعى والملكية الفردية مبعث الظلم . ومن ثم ينادون بإلغاء الملكية الفردية والثورة على الدولة وإقامة مجتمع يرتكز على التعاون الطوعى بين الأفراد ومن قادة هذا المذهب فى القرن التاسع عشر : وليم جودون ، وبرودون وباكونين وغيرهم [المترجم] .

مجال السياسة وهو المذهب الذى يركز أهمية خاصة على حق الذات وينكر كل وظيفة للدولة .

٣٦١ — وتمر الأخلاقية بثلاث مراحل هى (١) الفرض (٢) النية والرفاهية (٣) الخير والشر . ولا يمكن أن يقال إن الأخلاق أصبحت موجودة وجوداً حقيقياً إلا فى المرحلة الأخيرة وحدها . أما المرحلتان الأوليان فهما عاملان فى المرحلة الثالثة فحسب .

القسم الاول

الغرض . . . Purpose

٥٦٢ — الإرادة هى بالضرورة الأنا وهى تعمل أو فى حالة أداء الفعل، وهى بذلك تتميز عن المعرفة التى هى الأنا وهى تفكر . ولما كانت الأخلاقية مسألة متعلقة بالإرادة فهى إذن موضوع يتصل بالفعل أو العمل ، فلا بد للإرادة أن تخرج إلى الفعل . ويمكن للارادة أن تمارس الفعل فى الأشياء الخارجية الموجودة فى العالم الخارجى وحدها ؛ ومضمون فعلها هو إحداث تغير فى هذا العالم الخارجى . لكن لما كانت الموضوعات الخارجية مرتبط بعضها بجميع الموضوعات الأخرى بحيث لا يوجد موضوع معزول عن غيره وإنما الكل يرتبط بعلاقة السببية والضرورة ، فإن الفعل الذى أقوم به يؤدى إلى سلسلة من النتائج . ولما كان هذا العالم الخارجى هو دائرة العرضية واللامعقول فانى لا أستطيع أن أتنبأ بجميع النتائج التى يؤدى إليها الفعل الذى أقوم به . إنى حين أقوم بسلوك ما فإننى أضع جزءاً من ذاتى ، إن صح التعبير ، فى هذا السلوك أو أضع جانباً من نفسى فى مجرى الأحداث الخارجية اللانهائية الذى قد يحملها إلى أجواء بعيدة وغريبة . لكنى فى دائرة الأخلاق ، بوصفى عدداً تحديداً ذاتياً لا أسمح بشىء لا يخرج من ذاتى يفرض على ، بل إن ما تريده الإرادة هو وحده الذى يحركها ويجعلها تعمل لأنها لو ارتبطت بما لا تريده فإنها تكون قد ارتبطت بما ليس منها بشىء وليس هو ذاتها . ولذلك فليس فى استطاعتى أن أعزو لنفسى جميع النتائج غير المتوقعة لسلوكى ، لأن افتراض مسئوليتى عن

حادثة ما يعنى افتراض ارتباطها بى ، وليس فى استطاعتى التسليم بذلك بصدد حادثة لا تقع فى مجال وعيى حين أعمل أو أسلك سلوكا معيناً ، وبالتالى لا تخرج من ذاتى أنا ؛ ولو فعلت ذلك لانتهكت مبدأ تحديدى الذاتى ، ولانتهكت مبدأ حق الذات . وهكذا فان حق الذات ، الذى هو أساس الأخلاقية ، (على نحو ما تتميز عن الأخلاق الإجتماعية) يعنى أن الذات ينبغى أن تكون مسئولة فقط عما هو موجود فى غرضها .

القسم الثاني

النية والرفاهية ... Intention Wall—being

٥٦٣ - تستخدم كلمتى الغرض والنية على عادة أنهما مترادفان غير أن هيجل يصر على استخدام الكلمة الأخيرة (النية أو القصد Intention) بمعنى خاص .

أساس حق الذات هو أن تنكر النتائج المرتبة على فعلها والتى لا تستطيع التنبؤ بها على اعتبار أن هذه النتائج ليست نتائج لإرادتها هى ولكنها نتائج لقوى خارجية أدت بفعل إرادتها إلى سلسلة من الحوادث لم تكن فى الحسبان ، وهذه النتائج غير المتوقعة ، ما دمنا ندرس الذات ، هى نتائج عرضية وطائشة وطارئة لأنها يمكن أن تكون أى شىء . فأ كل القطعة من المحار Oyster يمكن من الناحية النظرية أن يحدث أثراً فى انهيار امبراطورية ، ففى استطاعة أى شخص حاذق أن يخترع مجموعة من الحلقات الوسطى فى سلسلة الأحداث وذلك لأنها عرضية وليست ضرورية ، وأنا لست مسئولا عن النتائج غير المنتظرة لسلوكى . ولكن ذلك يعنى فى الوقت نفسه أننى مسئول عن النتائج الضرورية المترتبة على سلوكى ، ولا بد أن تكون فى نيتى حتى ولو كانت نتائج لا أستطيع بسبب غبائى أو جهلى ، أن أتوقعها أو أن أعتبرها موجودة فى الغرض الذى

استهدفته . ويصدق ذلك في جميع الأحوال باستثناء حالات الجنون ، أو الإختلال العقلي ، أو حالة الأطفال . . لأنني في جميع هذه الحالات لست موجوداً عاقلا بالفعل رغم أنني كذلك بالقوة وبالتالي فلا يمكن أن ينظر إليه على أنني موجود عاقل أو أن أعامل على أنني كذلك . ولا بد أن ينظر إلى النتائج الضرورية للفعل على أنها جانب من الفعل ذاته ؛ لأنها هي سلوكي ما دمت مسئولا عنها ، وهي في الواقع تؤلف الطبيعة الداخلية الكلية والجوهرية للفعل فلو أنني صوبت مسدساً نحو رأس شخص ما ثم ضغط بإصبعي على الزناد فإن النتيجة الضرورية لهذا الفعل هي مصرع هذا الشخص بصرف النظر عن الأسباب المضادة غير المتوقعة . والضغط بإصبعي على الزناد ، وهو كل ما فعلته ، عمل في حد ذاته تافه جداً لكن الطبيعة الجوهرية لفعلي هذا هي أنه جريمة قتل ، ولا يكمن ذلك في الفعل نفسه بل في نتيجته . لهذا ينبغي على أن أعرف النتائج الضرورية لأعمالي . كما ينبغي على أن أعرف طابعها الجوهري ، وهذا الطابع الجوهري للفعل الذي أريده هو ما يسميه هيجل بالنية . intent on وإذا كان الغرض يشمل جميع النتائج المنتظرة لفعلي ، فإن النية لا تشمل سوى تلك النتائج المنتظرة التي ترتبط ارتباطاً ضرورياً بالفعل وتشكل طابعه الخاص .

٥٦٤ ـ إلى جانب أن الفرد وجود كلي فهو أيضاً وجود جزئي ، وهو من هذه الزاوية له : رغبات جزئية ، وأهداف ، وحاجات . . الخ . وله الحق في إشباع هذه الجوانب الجزئية بأفعاله ما دام مضمونها لا يعارض الارادة الكلية . ومن هنا كان لكل فعل ، بالإضافة إلى الغرض والنية ، غايته الجزئية . فلو أنني أطلقت الرصاص على شخص ما فإن غرضي يشمل جميع نتائج الفعل المنتظرة والتي تقبلها الإرادة . أما النية فهي الطابع الكلي للفعل أو النتيجة الضرورية وهي

من ت الرجل أو القتل . ولكننى لم ارتكب القتل لمجرد القتل وإنما لغاية جزئية تبدو ذات قيمة عندى بوصفى فرداً كأن تكون مثلا القضاء على منافس لى فى الحب . وقد تكون غايتى هذه خيراً أو شراً ، وان كانت التفرقة بين الخير والشر لا تتصل بالموضوع فى هذه اللحظة الراهنة لأنها لن تظهر إلا فى القسم القادم .

ويمكن أن تكون هذه الغايات الذاتية متساوية من حيث الرتبة والأهمية، أو يمكن لغاية منها أن تندرج تحت غاية أخرى بحيث تكون وسيلة لتحقيق غاية ثالثة . وحين تلتئم هذه الغايات فى هدف واحد عام فإنها عندئذ تشكل ما يسمى بالرفاهية . والرفاهية هى نفسها السعادة happiness التى سبق أن استبطناها تحت عنوان العقل العملى (فقرة ٥١٧) فيما عدا أن الرفاهية تظهر فى مجال الأخلاق بوصفها عنصراً أخلاقياً فى حين أن السعادة لا تظهر على هذا النحو ، فللذات الحق فى أن تنشد رفاهيتها وهذا الحق هو جانبها الأخلاقى . والنظرية التى تحط من قدر الأعمال العظيمة وتخسف بانتاج العظماء وتسعى دائماً إلى أن تنسب إليهم دوافع رخيصة وأنانية وغروراً باطلاً وما إلى ذلك ـ هى بالضرورة نظرية سطحية لا قيمة لها لما يأتى : أولا : لأن الإشباع الذاتى للفرد عن طريق عمله ، وإرضاء حاجات الفرد وغاياته ، وتحقيق رفاهيته ، هى كلها حقوق ، وبالتالى فهى مشروعة تماما . ثانياً : هذه الغايات الجزئية لا تغير شيئا من الحقيقة القائلة بأن الفرد حين ينجز عملا عظيما فانه ينشد كذلك غاية كلية . فمع أننا نسلم بأن الشاعر وهو يكتب شعره قد يجعل زوجته هو موضع تفكيره ، أو حتى أمواله الخاصة، فانه من الخطأ سيكولوجيا أن نفترض أن ذلك هو دافعه الوحيد ، وأن قصيدته لا تمثل عنده غاية مطلقة فى ذاتها ، غاية كلية فى طابعها وذات قيمة مطلقة .

٥٦٥ ـ ولقد نشأت النظرة التى ترى أن الأخلاق لابد أن تشن حرباً عواناً

ضد الإشباع الشخصي للفرد ، وأن على الفرد : « أن يتخلص من كراهية ما يتطلبه الواجب »[1] من نفس الطريقة المجردة في النظر الى الموضوع .

---

(١) من أقوال الشاعر الألماني « شيللر » التي أرادها أن يقاد في سخرية النظرة الكانتية التي ترى أن الفعل الخير يفقد قيمته الخلقية لو صدر عن ميل بدلا من صدوره عن الواجب .

القسم الثالث

الخير والشر ... Goodness & Wickedness

٥٦٦ - لقد طورنا الآن عوامل الإرادة فى الفعل الخلقى وأعنى بها : الغرض والنية ، والرفاهية ، لكن الأخلاق نفسها لا تزال مفقودة حتى الآن . ولقد كانت النقطة التى بدأنا منها فى هذا الفصل هى التناقض الذى ظهر فى حالة الجريمة بين الارادة وفكرتها الشاملة أعنى بين الارادة الفردية والإرادة الكلية . ولقد رأينا الآن أن الفرد لا بد أن يعمل ، ولا بد أن يكون لعمله غرض ونية وغاية ، ولو أننا جمعنا هذه الاعتبارات فستكون لدينا النتيجة الآتية وهى أن الغايات والنوايا ، والأهداف الخاصة بإرادة الفرد لا بد أن تتفق مع الارادة الكلية ، وتلك هى الأخلاق . واتفاق الارادة مع فكرتها الشاملة هو الخير ، فالارادة التى تتفق مع الفكرة الشاملة للارادة أعنى مع كليتها تكون فى هذه الحالة خيراً ، والإرادة التى تعارض الارادة الكليه تكون شراً لأنها لا تكشف إلا عن الأهواء والنزوات الخاصة وتجعل من نفسها قانوناً يعارض العقل . ويعارض الكلى . فهذه الأهواء والرغبات والنزوات هى فى جوهرها جزئية وليس لها أى صفة من صفات الكلية : إنها غاياتى أنا فحسب ولا شيء غير ذلك ، أو هى أهوائى ونزواتى وإرادتى أنا الخاصة وبالتالى فليس لها صحة القانون ، فما هو كلى فى إرادتى ليس تلك الغايات الجزئية وإنما هو عنصر العقل ، والعقل بوصفه كلياً يمكن أن يكون قانوناً . وإرادتى ، بوصفها إرادة عاقلة ، كلية ، وهى متحدة مع

الارادة الكلية . لكن إرادتي من حيث هي إرادة لا معقولة متعلقة بنزوات طارئة فإنها مسألة خاصة بي أنا ؛ ومن هنا فإن الارادة التي تنشد العقلانية ، التي تنشد سيادة العقل في العالم هي الإرادة الخيرة . والواقع أن تعبير « الارادة الكلية » لا يعني شيئاً سوى « الارادة العاقلة . فمقدار ما تكون إرادتي عاقلة فإنها لن تكون إرادتي فحسب وإنما ستكون كلية لأن العقل هو الكلي إنه ما هو مشترك بين الموجودات العاقلة جميعاً في حين أن إرادتي الخاصة وأهوائي ونزواتي هي شيء خاص بي فحسب ، ومن هنا فإنني حين أريد شيئاً عقلياً فان إرادتي سوف تتفق مع الارادة الكلية أو سوف تتفق مع فكرتها الشاملة وهي من ثم خير . أما حين تريد غايات خاصة فحسب ، غايات ليست عقلية فانها ستكون في هذه الحالة شراً . ولقد سبق أن رأينا أن مجرد إرادتي لغايات خاصة ليس في حد ذاته شراً لأن هذه الغايات قد تكون في جوهرها معقولة ، ومن ثم كلية على الرغم من أنني قد أنشدها تحقيقا لرفاهيتي الخاصة أو لسعادتي الشخصية ، لكن حين تكون غاياتي هي غايات خاصة بي أنا فحسب ، حين تكون في طبيعتها ضد الكلي ، فإنني في هذه الحالة اقترف الشر .

٥٦٧ ـ الأخلاق ، إذن تعتمد على إرادتنا للكلي والعقل وفعلها تبعاً له . فالسلوك الخير هو السلوك العاقل . لكن هذا القول لا يعطينا سوى قاعدة مجردة وفارغة لأنه لا يزودنا بأي إجابة عن السؤال التالي : ما هي الأفعال العاقلة والكلية . . ؟ وما هي الغايات العاقلة والكلية . ؟ إن النقطة التي وصلنا إليها هي نفس النقطة التي وصل إليها كانط حين رأى أن ما هو جوهري للعقل الخلقي هو كليته ، ومن هنا كان معيار الفعل الخلقي عنده هو قابليته لأن يتشكل في صيغة قانون عام . لكن ذلك لا يعني سوى أن الاتساق المنطقي في الفعل هو معيار الخيرية كما سبق أن رأينا ، والاتساق المنطقي ، أو مراعاة قانون الهوية والتناقض

هو أعلى فكرة يمكن لكانط تشكيلها عن العقل ، لأن فلسفته لا يزال يسيطر عليها الفهم . وما يطلق عليه كانط اسم العقل هو الهوية المحض وانعدام التناقض وهما قانونا الفهم ومن هنا فإنك حين تسلك سلوكاً غير متناقض فإنك ، عند كانط ، تسلك سلوكاً عاقلا وهذا هو : السلوك الأخلاقى . وإلى هذا الحد تكون القاعدة الأخلاقية الهيجلية هى ذاتها القاعدة الكانطية : فالفعل العقلى أو السلوك العاقل هو الفعل الكلى . لكن كانط لم يذهب قط أبعد من ذلك ، أعنى أبعد من الاتساق المحض فلا شىء جديد يمكن أن يظهر منه . ومن هنا كان من المستحيل أن تستنبط من مبادئه أية واجبات إيجابية أو أن تعرف ما هى الأفعال العقلية والخلقية .

٥٦٨ — أما المبدأ الهيجلى عن العقل فهو ليس الاتساق المحض ، ولكنه الكلى الذى يميز نفسه تميزاً ذاتياً ، ومن ثم كان من الممكن عند هيجل أن تستنبط الواجبات الموضوعية من القاعدة التى تقول « اسلك سلوكاً عقلياً » وإن كان ذلك لم يحدث حتى الآن ، فما زلنا مع أوامر فارغة بأن تعمل ما هو كلى . ذلك لأن الواجبات الموضوعية التى تخرج من هذه القاعدة لا تظهر فى دائرة الأخلاق على الاطلاق لكنها تظهر فحسب تحت عنوان الأخلاق الاجتماعية .

ولهذا فعلينا ألا نتوقع استنباط هذه الواجبات الموضوعية فى هذا الفصل وألا نتوقع أن نذهب أبعد من القاعدة العامة : اسلك سلوكاً عقلياً أو افعل ما هو كلى أما ما هى الأفعال التى تعتبر كلية وعقلية ولماذا كانت كذلك فهذه موضوعات سوف ندرسها دائرة الأخلاق الاجتماعية .

٥٦٩ — بقيت ملاحظة أخرى لابد أن نسوقها هنا وهى أن وضع الأخلاق كشىء متميز عن الأخلاق الاجتماعية هو وضع يمثل حق الذات . فالذات تدعى هنا أنها تحدد نفسها على نحو مطلق وأنها قانون نفسها .

وهذا يعني أن أنني لن ألجأ إلا إلى ذاتي وحدها للإجابة عن السؤال : ماهي الأعمال الكلية أو العقلية أو الخيرة ؛ أعني أنني سوف أبحث داخل نفسي ، أو داخل صدري ، عن إجابة لهذا السؤال : ولما كنت موجوداً عاقلا فإني أدعي أني أستطيع أن أعرف بيقين مطلق ما هو عقلي ، وما هو كلي ، وما هو خير من مصادري الداخلية الخاصة في وعيي وحده . وهذا الموقف هو موقف الضمير الذى يظهر هنا في دائرة الأخلاق .

٥٧٠ — وإذا أردنا أن نلخص المناقشة السالفة قلنا : إن الخير يعرف بأنه اتفاق الارادة مع فكرتها الشاملة . والفكرة الشاملة للارادة هي الارادة بوصفها كلية ، وما هو كلي هو العقل . وبالتالي فالخير يتوقف على السلوك العقلي ، عندما تريد الارادة شيئاً عقلياً فإنها في الحال لا تكون الارادة الفردية لكنها تكون عندئذ الارادة الكلية . وهوية الإرادة الجزئية مع الإرادة الكلية ، أعني اتحاد الإرادة مع فكرتها الشاملة هو الخير . أما الشر فهو اتباع الارادة لأهوائها ونزواتها اللاعقلية ولغايتها الخاصة المعارضة للعقل أو المضادة للارادة الكلية . وما دامت الطبيعة الجوهرية للارادة هي كليتها فإن الارادة التي تريد الشر لا تتفق مع ذاتها الحقة ، وإنما هي وجود يناقض نفسه . والضمير هو إدعاء الفرد ، بوصفه موجوداً عاقلا ، إنه محدد تحديداً ذاتياً ، وإنه يجد بداخل نفسه أو في داخل عقله الذاتي الخاص المثل الكلي أو قانون الخير .

الفصل الثالث

الأخلاق الاجتماعية .. Social Ethics

١٥١ ــ استنباط الأخلاق الاجتماعية من الأخلاقية .. Morality على نحو ما ذكره هيجل(١) ، غامض إلى أقصى حد ، لكن معناه ، إن كنت قد فهمته حقاً ، هو كما يلي : ــ لقد وصلنا الآن إلى الضمير من ناحية ، وإلى الخير من ناحية أخرى لكن الخير فارغ ومجرد تماماً : فهو بغير مضمون على الإطلاق . لأنه الصورة الفارغة للكلية فحسب ، وتعريفه هو الكلية في حالة فعل لكن من المستحيل أن يقول ما هي الأفعال الجزئية التي تملك هذه الكلية ، وهكذا نجد أن الخير في ذاته ، ليس شيئاً جزئياً أو فعلا عينياً على الإطلاق لأنه مجرد فكرة عامة أو هو تجريد فحسب ، إنه الكلية التي ترادف العدم لأنها بغير مضمون تماماً . والضمير من ناحية أخرى هو هذه الكلية الفارغة نفسها لأنه ، بدوره، لا يعرف ما هي واجباته لكنه يعرف بصفة عامة فحسب أنها لابد أن تنبع من ذاته إذا إذا ما كانت له واجبات على الإطلاق ، وهو وحده الذي يحكم ويحدد نوع هذه الواجبات . لكننا لا نستطيع حتى الآن أن نقول ما هي هذه الواجبات أو ماذا عساها أن تكون . ومن هنا فان الضمير ، مثل الخير ، خاو من المضمون أو هو فارغ وتجريد محض ، وهو ليس فارغا فحسب لكنه كذلك كلي فارغ لأنه

---

(١) في « فلسفة الروح » فقرة رقم ٥١٢ ــ وفي « فلسفة الحق » فقرة ١٤١

الذات أو الأنا ، إنه الأنا = أنا ، والأنا هي بالضرورة كلية ، ومن هنا فليس في استطاعتنا أن نقول عن الخير شيئاً سوى أنه كلية فارغة أو فراغ محض . كذلك لا نستطيع أن نقول عن الضمير شيئاً سوى أنه كذلك مجرد كلي فارغ . لأنه الذات أو الأنا ، إنه الأنا = أنا ، والأنا هي بالضرورة كلية ، ومن هنا فليس في استطاعتنا أن نقول عن الخير شيئاً سوى أنه كلية فارغة أو فراغ محض كذلك لا نستطيع أن نقول عن الضمير شيئاً سوى أنه كذلك مجرد كلي فارغ . ولما كان من غير الممكن أن نحدد أياً منهما أكثر من ذلك ، فإنه من المستحيل أن نحدد أي فارق بينهما لأن تحديد أي اختلاف بينهما بمعنى تحديد صفة يملكها أحدهما دون الآخر . ومن ثم فإن مالدينا الآن هو : هوية مطلقة بين الضمير والخير .

الضمير ، في دائرة الأخلاق ، يمثل جانب الذاتية في حين يمثل الخير جانب الموضوعية . والقول بأن الضمير هو الذاتية الخاصة قول واضح . أما الخير فهو موضوعي لأنه موضوع الإرادة : إنه ما تريد الذات إنه تفعله أو أن تنجزه في العالم الموضوعي ، ومن ثم كانت هوية الضمير والخير التي وصلنا إليها الآن تواً هي هوية الذاتية والموضوعية في دائرة الأخلاق . وهذه الهوية بين الذاتية الأخلاقية والموضوعية الأخلاقية هي النظام الأخلاقي Ethical System الذي يتألف من : الأسرة ، والمجتمع المدني ، والدولة ، وهو موضوع الأخلاق الاجتماعية : وتقسيم النظام الأخلاقي إلى الأسرة ، والمجتمع ، المدني ، والدولة لم يحدث ، بالطبع ، حتى الآن ، لكنا سوف نصل إليه بعد مجموعة من الإستنباطات المفصلة ، ونحن نذكرها هنا على سبيل التوقع فحسب . إن كل ما علينا معرفته هنا هو أن فكرة الهوية بين الذاتية والموضوعية التي استنبطناها الآن هي بصفة عامة الفكرة الرئيسية في دائرة الأخلاق الاجتماعية . ذلك لأن النظام الأخلاقي يتألف من المؤسسات الموجودة في العالم الخارجي وهي من ثم موضوعية . ولكن هذه المؤسسات أو المنظمات الموضوعية لا تشكل ، من ناحية أخرى ، أي آخر غريب

يقف فى تعارض مطلق مع الذات ، لكنها بالضرورة نتاج الذات نفسها أو إسقاط من الذات لما بداخلها على العالم الخارجى . إنها الذات حين تخرج ذاتها إلى عالم الموضوعية . ومن هنا كانت موضوعية بمقدار ما هى ذاتية سواء بسواء . وما استنبطناه هو بالضبط هوية الذاتية والموضوعية . وعلى أية حال فإن هذا الاستنباط لا يعطينا سوى الفكرة العامة عن الدائرة التى سوف ندرسها بعد قليل لكنه لا يقدم لنا شيئاً عن المؤسسات الجزئية .

٥٧٢ — النظام الأخلاقى بوصفه مركب المثلث هو وحدة الحق المجرد والأخلاقية . لقد كان الحق المجرد موضوعياً خالصاً بينما كانت الأخلاقية ذاتية خالصة ، أما النظام الأخلاقى فهو وحدة الذاتى والموضوعى فى هذه الدائرة .

٥٧٣ — النظام الأخلاقى هو هوية الإرادة مع فكرتها الشاملة ، وهى هوية كانت تبحث عنها فى دائرة الأخلاق الذاتية لكنها لم تجدها ، لأن هوية الإرادة الجزئية مع فكرتها الشاملة أى مع الارادة الكلية ، كانت التزاماً محضاً أو شيئاً ينبغى أن يكون لكنه ليس كائناً بالفعل ، أما هنا فهذه الهوية موجودة بالفعل ، موجودة وجوداً إيجابياً فى صورة منظمات ومؤسسات . وهذه المنظمات والمؤسسات تمثل الارادة الكلية وقد أصبحت موجودة بالفعل أو هى العقلانية وقد تموضعت . ومن هنا فإن هذه المنظمات تجسد الذات الحقة للفرد . ذلك لأن الذات الحقة للفرد هى العقلانية والكلية ومن ثم كانت الأسرة والدولة مؤسسات أعلى من الفرد بمقدار ما ينفصل عنها أعنى بمقدار ما تنحرف إرادته عن الارادة الكلية ، فالحقيقة الجوهرية للفرد هى الدولة ، وما يمكن أن يضاد أو يعارض الدولة فى الفرد هو الجانب غير الماهوى أو غير الحقيقى فيه طبعاً على افتراض أن الدولة هى دولة حقيقية تتجسد فيها الحرية ، ولا تتجسد فيها المصالح الأنانية الذاتية للأفراد أو بعض الطبقات كما حدث بالفعل فى التاريخ . ومن هنا كانت

الدولة غاية أعلى من الفرد ، ولها الحق أن تطلب منه فى ظروف معينة ، أن يضحى بحياته فى سبيل تحقيق غاياتها .

٥٧٤ - وكثيراً ما يساق هذا الرأى الأخير للتدليل على رجعية هيجل ، واستعداده الدائم لكبت الفرد لصالح الدولة . وإذا كنا نصر بإلحاح على النظر إلى مصالح الفرد على أنها بالضرورة تتعارض مع مصالح الدولة فسيكون هذا الاستنباط سليماً ولكن هيجل يرى أن الدولة هى الذات الحقيقية للفرد . ذلك لأن فرديته ذاتها لا تجد التعبير الكامل عنها إلا فى الدولة ، لأن الدولة هى ببساطة الذات الحقة للفرد أعنى كليته وموضوعيته . ومن هنا كانت مصالح الدولة هى المصالح الحقيقية والجوهرية للفرد ، والتضحية بمصالح الفرد من أجل الدولة هى تضحية من أجل ذاته العليا فقط وليس من أجل سلطة غريبة خارجية .

٥٧٥ - ولنفس هذا السبب فاننا نجد أن الواجبات التى تفرضها على الفرد عضويته فى الأسرة ، أو فى المجتمع المدنى ، أو فى الدولة ، ينبغى ألا ينظر إليها على أنها قيود تحد من حريته ، بل يجب ، على العكس ، أن ينظر إليها على أنها تجسيد لحريته : لأن الحرية لا تعنى عدم الخضوع للقانون ولا إنعدام كل قيد لكنها تعنى أن تحدد نفسك وأن يحكمك قانونك الخاص . والدولة بقوانينها ، وتقاليد الأسرة هى بالضبط ذلك الوجود الموضوعى لذات الفرد الحقيقية ، وهو حين يطيعها إنما يطيع نفسه فحسب ويجد فيها حريته . أعنى أن الواجب لا يكون قيداً إلا على الإرادة الطبيعية ، والأهواء ، والرغبات الأنانية والدوافع الجزئية للفرد ، وهذه كلها تؤلف الجانب غير الحقيقى من طبيعته فالنظر إلى الزواج ، مثلا على أنه يعنى فقدان الحرية وضياعها يمثل وجهة نظر خاطئة لأن الفرد يجد فى الزواج ، على العكس ، تحرره .

٥٧٦ - ولقد سبق أن ذكرنا فى الفصل السابق أن الواجبات الايجابية للإنسان ،

التى تنعدم فى الكلية الفارغة للأخلاق الذاتية ، سوف تظهر تحت عنوان الأخلاق الاجتماعية . والواقع أن ما استنبطه هيجل بالفعل فى الجزء الحالى من مذهبه ليس هو الواجبات بما هى كذلك ولكنه المؤسسات أو المنظمات . لكن العلاقات التى تربط بين الفرد ذاته وبين هذه المؤسسات هى واجباته . وعلى ذلك فإذا ما تم استنباط الأسرة لتضمن ذلك فى الحال علاقة بالأبناء ، وعلاقة الأبناء بعضهم ببعض ، فواجبات كل فريق تظهر كنتيجة طبيعية متوقعة . وليس من الضرورى أن نذكر فى كل مناسبة أن مراعاة العلاقة السليمة بين الفرد والمنظمة الفلانية يؤدى إلى كذا وكذا من الواجبات المعروفة جيداً ، وأن أداء هذا الواجب المعتاد يؤدى إلى كذا وكذا من الفضائل الجزئية . واستنباط المؤسسة أو المنظمة الفلانية يعنى فى الحال استنباط الواجبات والفضائل الجزئية المرتبطة بها .

وتمر الأخلاق الاجتماعية بثلاث مراحل هى (١) الأسرة (٢) المجتمع المدنى (٣) الدولة .

« القسم الأول »

الأسرة ... The Family

٥٧٧ — وحدة الذاتية الأخلاقية والموضوعية التي وصلنا إليها فيما سبق يطلق عليها هيجل اسم : الجوهر الأخلاقي . وقد يوحي مثل هذا الاستخدام لكلمة الجوهر بشيء من الحيرة والارتباك لكنه على أية حال ليس حجرة عثرة لا نستطيع إزالته . فلقد كان الخير أو وحدة الإرادة مع فكرتها الشاملة في مجال الأخلاقية مجرد مثل أعلى لم يتحقق . لكنه الآن موجود بالفعل . فهو بالقطع موجود في صورة مؤسسات ومنظمات ومن ثم ينظر إليه على أنه مادى أو جوهرى ... Substantial وتسميته بالجوهر الأخلاقي ليس إلا تعبيراً عن هذه الحقيقة . ونجد أنه يقال بنفس المعنى عن المؤسسات التى سوف نستنبطها الآن إنها مراحل مختلفة للجوهر الأخلاقي .

٧٠٨ — ويوجد الجوهر الأخلاقي في البداية على نحو مباشر[١] ويتفق ذلك بالطبع مع المبادىء العامة للجدل الهيجلي . والقول بأن العقلانية Ratior ality أو الكلية ... Universality لابد أن توجد أولا على نحو مباشر ، لا يمكن إلا أن يعنى شيئاً واحداً هو أن العقل يوجد هنا لكنه يتخفى تحت قناع الوجدان Feeliny .. لأن المعرفة في مرحلة المباشرة هى الوجدان كما سبق أن ذكرنا

(١) راجع فيما سبق فقرة ٢٣٩ .

(فقرة ٤٩٨) . والقول بأن أول وجود للجوهر الأخلاقى سوف يتمثل فى إحدى المؤسسات ينتج بالطبع ، من القول بأننا فى دائرة الأخلاق الاجتماعية ، وأننا قد استنبطنا بالفعل فكرة المؤسسات بصفة عامة ، والواقع أنه ينتج من الواقعة المحض التى تقول إن الجوهر الاخلاقى هى جوهر أخلاقى ، لأن ذلك لا يعنى سوى أن الفكرة الأخلاقية قد أصبحت الآن مادية أى موجودة ومتجسدة فى صورة مؤسسات موضوعية . ومن هنا فان أول لون من ألوان الوجود لهذا الجوهر سوف يكون (١) مؤسسة (٢) تقوم على الوجدان ، وتلك هى الأسرة ، والوجدان الذى تقوم عليه الأسرة هو الحب .

٥٧٩ - هذا هو الاستنباط الوحيد للأسرة الذى يقدمه هيجل[١]، ولا يمكن أن يقال عن هذا الإستنباط إنه مقنع ، ذلك لأننا نجد حتى يغض النظر عن الاعتبارات التى سقناها فى الفقرة رقم ٢٣٩ عن مثل هذا اللون من الاستنباط بصفة عامة ، إن ما تم استنباطه بالفعل هنا هو فكرة وجود مؤسسة تقوم على الوجدان . أما القول بأن هذا الوجدان هو الحب أو تلك المؤسسة هى الأسرة فتلك تحديدات أبعد لفكرة لم تستنبط بعد ، فهى بمثابة قفزة فى الظلام . لأن هناك آلافاً من المؤسسات والمنظمات الاخرى يمكن تصورها تقوم ، كالأسرة تماماً ، على الوجدان . فمجتمع من القتلة يمكن أن يكون تعبيراً عن مؤسسة تقوم على الوجدان : وجدان الكراهية .

---

(١) فلسفة الحق - فقرة ١٥٨ . وهناك إشارة فى موسوعة العلوم الفلسفية (فلسفة الروح فقرة ٥١٨) إلى أن الفرد يجد وجوده المادى الجوهرى فى « الكلى الطبيعى » الخاص به أو فى « نوعه » . وهذا القول ، فيما يبدو ، يشير إلى استنباط أكثر دقة لفكرة الأسرة من خلال ارتباطها بالجنس أو النوع . لكنه غامض لدرجة يصعب معها فهمه أو شرحه .

كذلك تبدو بقية التفصيلات الأخرى التى يقدمها هيجل هنا تحت عنوان الأسرة عبارة عن استنباطات مهلهلة للغاية ، على الرغم من أن أفكاره العامة عن الزواج تنتج ، بغير شك ، من مبادئه على نحو صارم . وتتضمن الأسرة ثلاث مراحل : -

٥٨٠- الزواج : والحب هو ، بصفة عامة، شعور الفرد بأنه متحد مع آخر(١). ففى الزواج يلغى الشخصان شخصيتهما المستقلة ويصبحان شيئاً واحداً ، والواقع أن الأسرة ينبغى أن ينظر إليها كلها على أنها كائن واحد لا يكون أعضاؤه شخصيات مستقلة ما داموا لم ينفصلوا وينشروا فى العالم ليؤسسوا عن طريق الزواج أسراً جديدة ، ولهذا السبب نجد أن زواج أشخاص من دم واحد كالأخوة زواج غير أخلاقى لأن ماهية الزواج تكمن فى أن شخصين مستقلين يلغيان استقلالهما ، وحينما يصبح ذلك مستحيلا ، كما هى الحال فى أعضاء الأسرة الواحدة ، على اعتبار أنهم ليسوا أشخاصاً مستقلين ، فان فكرة الزواج لا يمكن أن تتحقق .

٥٨١ — ما دام الزواج موضعاً ضرورياً للعقل وللارادة الكلية على نحو ما برهن الاستنباط فى مكانه المناسب ، فانه يكون بالضرورة رابطة أخلاقية وغاية مطلقة فى ذاتها . إذ يجب ألا ينظر إليه على أنه مجرد فرصة متاحة لإشباع لذة فردية أو تحقيق منفعة خاصة أو أية غاية أخرى من هذا القبيل فطبيعته الجوهرية هى الوحدة الأخلاقية أما مسألة الإشباع الجنسى فهى ثانوية . فالزواج قد يتضمن اللذة ، لكنه أولا وأخيراً واجب . إنه غاية أخلاقية أعلى من اللذة

(١) فلسفة الحق - فقرة ١٥٨ [ملحق] .

الفردية ، ومن هنا فعلى الرغم من أن الطلاق ينبغى أن يسمح به فى حالات خاصة فانه ينبغى أن يكون مقيداً بقدر المستطاع إذ لا يمكن أن يسمح به وفقاً لرغبات الافراد ، لان الزواج بوصفه مؤسسة أخلاقية فهو تجسيد للكلى ، وهو بما هو كذلك ، يمثل حقاً أعلى من الميول الجزئية ، والاهواء ، والنزوات الفردية ومن واجب الدولة أن تحافظ على هذا الحق الاخلاقى فى معارضة الرغبات الشخصية . ولو أصبح الزواج مجرد فرصة متاحة لتحقيق منفعة الافراد الذين يتزوجون فانه لابد فى هذه الحالة أن يسمح بالطلاق وفقاً لرغبات هؤلاء الافراد بحيث يصبح رهناً بمشيئتهم . أو بعبارة أخرى إذا نظرنا إلى الزواج على أنه مجرد عقد مدنى لاصبح من الممكن فسخه كأى عقد آخر بموافقة الطرفين . لكن هاتين النظرتين إلى الزواج خاطئتان وتتجاهلان العنصر الاخلاقى فيه .

٥٨٢ - ولنفس هذا السبب يستخف هيجل بالفكرة الرومانتيكية الحديثة التى تقول إن الامر الجوهرى فى الزواج هو « العشق أو الغرام » . فلا شك أن الميل الشخصى بين الطرفين ، والمحبة بينهما ، والتعاطف المتبادل ، والمشاركة الوجدانية . . . الخ كل ذلك أمور مطلوبة وهامة ولا يمكن تجاهلها ، لكن التركيز عليها وحدها يعنى إقامة الزواج من أساسه على الوجدان الذاتى . ولا شك من ناحية أخرى ، أن الزواج يقوم على الوجدان ، لكنه الوجدان الذى يجعل من العقل وحده محوره ، فالعقل يظهر هنا تحت ستار الوجدان ، ومن ثم فالزواج يقوم أساساً ، كغيره من المنظمات والمؤسسات الاخلاقية ، على العقل والتركيز على أهمية جانب الوجدان أو على جانب الغرام ، يعنى الحط من الزواج وإنزاله من وضعه كمؤسسة موضوعية عقلية إلى مرتبة الاتفاق المحض على إشباع الميول الشخصية للفرد ومثل هذه النظرة إنما تعظم من شأن الجانب الذاتى والجزئى والجزئى وتعلى من قدره لترفعه على الجانب الكلى والموضوعى . والزواج

المنظم بحكمه ، والذى يقبله الوالدان والأسرة ويقوم على اعتبارات عقلية هو زواج أخلاقى أكثر من الزواج الذى يقوم على الحب أو الغرام الرومانتيكى الخالص . فإذا ما افترضنا أن الزوج ؛ أو الزوجة ، قد تم اختياره بحكمة فسوف تظهر فيما بعد الثقة والميل والعطف المتبادل والمشاركة الوجدانية ، وبصفة عامة سوف يظهر الجانب الذاتى للوجدان كله فى وقته المناسب .

٥٨٣ — والاحتفال العلنى بالزواج ليس كما يرى بعض الكتاب تقليداً جوفاً وشكليات لا معنى لها وبالتالى يمكن الاستغناء عنها أو التخلص منها . لكنه على العكس رمز للعنصر الأخلاقى فى الزواج . ورمز لحق المجتمع والدولة فى الاهتمام به ، ووجود هذا الحق يدل على أن الزواج ليس مسألة شخصية خاصة بالأفراد لكنه غاية أخلاقية كلية .

٥٨٤ — دخل الأسرة : Family Means

كما أن الشخص المقرر ، فى دائرة الحق المجرد ، يجسد بالضرورة حريته فى صورة خارجية هى الملكية ، فكذلك الأسرة منظوراً إليها على أنها شخص . لابد أن يكون لها ملكية خاصة . ولما كانت الأسرة شخص واحد وليست أشخاصاً كثيرين ، فإن هذه الملكية ستكون ملكاً مشتركاً ومشاعا بين الأسرة كلها رغم أن الزوج قد يقوم هو وحده بإدارتها بوصفه رأس هذه الأسرة . فهو يتولى مسئولية دخل الأسرة بحكم الثقة التى يتمتع بها ويكون لأعضاء الأسرة حق الاعالة والإنفاق والتعليم .. الخ من هذا الدخل . وينبغى النظر إلى هذه الامور لا على أنها إمتياز أو منحة لكنه حق يقوم على العقل . والحقوق بالطبع يقابلها واجبات .

٥٨٥ — تفكك الاسرة : Dissolution of the Family

تظل وحدة الزواج ؛ أو اتحاد فردين فى شخص واحد ، فى حالة الوالدين

مجرد وجدان ذاتى . لكنه يصبح عند الأطفال حقيقة موضوعية ، فالوالدان يجدان فى الطفل حبهما أو وحدة زواجهما وقد تجسدت أمام أعينهما كموضوع مستقل .

وللأطفال الحق فى التعلم من داخل الأسرة . والتعلم يعنى أن نغرس العقل الكلى فى نفوسهم ببطء ، وبالتالى أن نطور الحرية التى يملكونها بالقوة لتصبح موجودة بالفعل . وعندما تتم هذه العملية وتكتمل يصبح الأطفال أنفسهم شخصيات مستقلة حرة لها الحق فى حيازة ملكية خاصة ، ولها الحق فى تأسيس أسرة جديدة عن طريق الزواج . وهذا المسار يشكل ما يسميه هيجل بتفكك الأسرة القديمة .

القسم الثانى

المجتمع المدنى

. Civil Society

٥٨٦ — تنتج فكرة المجتمع المدنى ، منطقياً . من تفكك الأسرة ، فابقيت الأسرة ، كأسرة ، قائمة ، لا يرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بعلاقة الشخصيات المستقلة حتى يحدث تفكك الأسرة فيكتسبون هذا الوضع ، فها هنا ينشأ تعدد الشخصيات المستقلة التى ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً خارجياً بوصفهم ذوات إجتماعية متعددة ومستقلة . وطالما بقوا داخل الأسرة فإنهم لا يكونون غايات فى ذاتها ، بل تكون الأسرة غايتهم ، لأنها غاية أعلى من الفرد ، أما الآن فقد أصبح كل شخص مستقل غاية فى ذاته ، ولا يعترف بغاية أخرى غير نفسه ومن ثم فكل منهم يميل إلى أن يعامل ذاته وحدها على أنها غاية بينما يعامل كل الاشخاص الآخرين على أنهم وسائل لتحقيق غاياته . ومع ذلك فكل واحد يصبح معتمداً اعتماداً كليا على الآخرين جميعا ، لأنه بدونهم ، بوصفهم وسائل ، لا يستطيع تحقيق غاياته : وهكذا ينشأ اعتماد متبادل مطلق بين الكل على الكل: فكل واحد يستخدم الآخرين جميعا على أنهم وسائل لإشباع مطالبه . وحالة الإعتماد المتبادل هذه ، اعتماد الشخصيات المستقلة بعضهم على بعض هو ما يسميه هيجل بالمجتمع المدنى .

٥٨٧ — وسواء وجد مثل هذا المجتمع المدنى أم لم يوجد بالطريقة التى

وصفناها من الناحية التاريخية فذلك سؤال لا علاقة له بموضوعنا . والواقع أنه يمكن أن يكون قد ظهر بالفعل ، من خلال تجمع الأسر المتناثرة بواسطة قوة عليا معينة أو بأية طريقة أخرى . لكن ما نحن معنيون به هنا ليس السؤال عن الأصل التاريخي للمجتمع المدني بل الأصل العقلي أو المنطقي لهذا المجتمع . أما معناه وطبيعته الجوهرية فهي في رأى هيجل ما سبق أن شرحناه في الفقرة السابقة وذلك هو استنباطه :

٨. ٥ — عندما كان الفرد لا يزال موجوداً داخل الأسرة فإن الأسرة كانت تعتبر غايته . وهذه الغاية هي بالنسبة اليه غاية كلية فهو لا يقاتل ولا يصارع من أجل نفسه وحدها ، ولا من أجل مصالحه الخاصة الفردية لكنه يكافح بالضرورة من أجل الغاية الكلية أعنى من أجل الاسرة . لكنه الآن قد ارتد وأصبح ذرة أجتماعية ونظر إلى نفسه وحدها على أنها غاية ، ولذا فإن كلية غرضه تختفي لتحل محلها الفردية — أعنى الجرى وراء غاياته الشخصية الذاتية . بيد أن كلية الاسرة هي بالضبط العنصر الأخلاقي أو العقلي فيها ومن ثم يبدو المجتمع المدني وكأنه فقد العنصر الأخلاقي : ولهذا السبب نجد أن المجتمع المدني يبدو في نهاية تحليله أنه يقوم ، في الأعم الاغلب ، على « السعى الذاتي الذكي أو الحاذق » وذلك صحيح ، في الواقع ، طالما كنا ننظر إلى المجتمع المدني على أنه المرحلة الاخيرة في التطور : لكن كلما سرنا وجدنا أن العنصر الكلي موجود بطريقة مستترة كامنة لبعض الوقت ثم يبدأ في الظهور التدريجي المتزايد ، وتظهر معه العناصر الاخلاقية التي تبلغ ذروتها في الدولة بوصفها التجسد النهائي للفكرة الاخلاقية . فالمجتمع المدني هو تجريد محض أو هو لحظة وحيدة الجانب يتم الغاؤها في الدولة .

٥٨٩ — ما يقصده هيجل بالمجتمع المدني كشيء متميز عن الدولة سوف

نشرحه بعد قليل شرحا أوفى . لكننا نود الآن أن نلاحظ أن فكرته الشاملة الجوهرية هى أن هناك اعتماداً متبادلا منسقا بين الأشخاص : فكل منهم يسعى لتحقيق غاياته الخاصة وتلك هى أساسا لحظة الجزئية التى يتم هنا التركيز عليها فقد اختفت الكلية التى كانت قد تجسدت من قبل فى الاسرة. وتظهر الجزئية وتبرز كيانها فى القول بأنه لا يوجد الآن سوى أشخاص جزئيين ، وأن هؤلاء الاشخاص ينشدون رفاهيتهم الجزئية الخاصة ولا ينشدون الرفاهية الكلية . وهكذا كان السير من الأسرة إلى المجتمع المدنى يطابق سير الفكرة الشاملة Notion أو هو محكوم بسيرها وأول لحظة من لحظات الفكره الشاملة هى الكلية التى تمثلها هنا الاسره ، أما اللحظة الثانية فهى لحظة الجزئية التى تتضمن اختفاء العنصر الكلى . ويمثل هذه اللحظة هنا المجتمع المدنى مع ما يصاحبه من اختفاء للعنصر الاخلاقى . ولكن كما أن الجزئية هى مجرد لحظة من الفكرة الشاملة الخالصة ، وإذا ما أخذت بذاتها كانت عباره عن تجريد محال ، فكذلك الحال هنا مع جزئية المجتمع المدنى . ان الجزئى إذا ما أخذ على نحو مجرد فإنه يوهم أنه شيء مستقل قائم بذاته بعيداً عن الكلى . لكنه فى الواقع قد خرج من الكلى وهو تجسيد للكلى وسوف يعود إلى الكلى . وتلك هى الحال هنا . فالسعى الذاتى اللا أخلاقى الذى يظهر فى المجتمع المدنى هو عامل مجرد محض يقوم ، مع ذلك ، على الكلى ، وعلى العنصر الاخلاقى : على الرغم من أن أشخاصا سطحيين يعتبرونه الأساس الأول للمجتمع .

٥٩٠ — المشكلة الطبيعية التى تواجه القارىء المبتدىء فى فهم الفارق بين ما يسميه هيجل بالمجتمع المدنى الذى درسناه فى القسم الحالى وبين الدولة التى لن تظهر حتى نصل إلى القسم التالى — سوف تختفى او وضع فى ذهنه أن المجتمع المدنى ليس إلا عاملا مجرداً فى الدولة وهذا المجتمع لم يظهر ولا يمكن له أن

يوجد بدون الدولة . ولو أننا ألقينا نظرة إلى أسماء الاقسام الفرعية فى الدارة الحالية دائره المجتمع المدنى لوجدنا أنها تشمل مؤسسات مثل : المحاكم (القضاء) والشرطة ، والنقابات ، فقد نميل إلى التساؤل عن الكيفية التى يمكن أن توجد بها أمثال هذه المؤسسات بدون وجود الدولة ، وكيف يمكن لهيجل أن يفترض ظهور الدولة ، وعما إذا لم تكن المحاكم والشرطة جوانب أساسية للدولة ، فلماذا إذن ، تلحق بلون من المجتمع المدنى ليس هو الدولة ، والجواب هو : أن هيجل لم يفترض لحظة واحدة أن هذه المؤسسات والمنظمات يمكن لها أن توجد بدون الدولة ، فالمجتمع المدنى لا يمكن أن يوجد بدون الدولة الذى هو مجرد عامل فيها وإذا ما نظر اليه بمعزل عن الدولة لكان تجريداً محضا . ومع ذلك فإنه لهذا السبب نفسه هو أنه تجريد كان من الضرورى أن يظهر فى السير المنطقى قبل المؤسسة العينية وهى الدولة على الرغم من أنه يظهر فى الزمان بعد الدولة وصحيح أيضا أن المحاكم والشرطة . . الخ هى جوانب ضرورية من الدولة . ولكنها ، فيما يرى هيجل ، تنتمى إلى الجانب المجرد للدولة ، وهذا الجانب هو الذى أسماه بالمجتمع المدنى .

٥٩١ — ومن ثم فالمجتمع المدنى يمكن أن يتميز منطقيا عن الدولة حين يكتمل نموها رغم أنه لا يمكن أن يوجد بدونها : فهو فى بساطة ذلك الجانب المجرد من الدولة الذى ينظر إلى المجتمع فيه على أنه تجمع لأشخاص مستقلين يبحثون جميعا عن غاياتهم ويبلغون هذه الغايات لا مستقلين بعضهم عن بعض بل عن طريق بعضهم بعضا أعنى من خلال عمل الجهاز الاجتماعى كله . والفارق الاساسى بين المجتمع المدنى والدولة هو أن الفرد فى المجتمع المدنى ينظر إلى نفسه على أنه غاية وحيدة لدرجة انه يصبح غاية جزئية فى حين ان الدولة تعد غاية اعلى يوجد الفرد من اجلها لدرجة ان غايته تصبح كلية .

٥٩٢ — النظريات التي ترى أن للدولة تقوم على المصلحة الذاتية الذكية ، والمذاهب الفردية مثل مذهب هربرت سبنسر الذي ينظر إلى الدولة على أنها وسيلة وآلة لا تهدف إلا تحقيق أعظم قدر من الرفاهية لكل فرد ، والنظرية التي تقول « دعه يعمل » هذه النظريات جميعاً هي أنصاف حقائق لأنها لم تذهب أبعد من وجهة نظر المجتمع المدني ، إنها لم تصل إلى الفكرة الصحيحة عن الدولة ، فما أطلقوا عليه اسم الدولة ليس في الواقع إلا ما أسماه هيجل بالمجتمع المدني ، فهذه النظريات ليس إلا تجريدات فحسب . والمذهب الذي ينظر إلى الدولة والفرد على أنهما يعارض كل منهما الآخر ، والمذهب يضع تناقضاً بين الفردية المطلقة ، أو الفوضوية من ناحية ، والمذهب الاشتراكي المطلق من ناحية أخرى ولا يرى في المجتمع الحالي إلا توفيقاً بين هذه المبادىء المتعارضة . هذه المذاهب جميعا إنما تقوم كذلك على هذا التجريد نفسه . فهي تنظر إلى الجزئي ، أعني الشخص المفرد ، بوصفه جزئيا مجردا ، وإلى الكلي أعني الدولة بوصفه كليـــا مجرداً . وتعتقد أن الجزئي والكلي ضدان متعارضان تعارضا مطلقا ، ومبدآن متضادان لا يمكن أن يرتبطا معا إلا باتفاق آلي ولكن الحقيقة أن الكلي والجزئي مجرد عوامل للفكرة الشاملة العينية وأنهما ليسا متضادات إلا بقدر ما يكونان متحدين وبدلا من أن نوضع غايات الفرد ومصالحه في جانب ، وغايات الدولة ومصالحها في جانب آخر ويواجه كل منهما الآخر في عداء لا يمكن التوفيق بينهما ، نجد أن الحقيقة هي أن غاية الفرد وغاية الدولة متحدان مع اختلافهما كما سيظهر بوضوح حين نصل إلى نظرية الدولة . وتقوم الآراء التي ناقشناها هنا على الإيمان بوجود تضاد مطلق بين الكلي والجزئي أعني أنها تمثل آراء الفهم المجرد ، في حين أن الطبيعة الحقيقية للدولة لا يمكن أن يعرفها إلا العقل النظري فحسب الذي يدرك الهوية في الاختلاف .

٥٩٣ — لحظة الجزئية الجزئية هي لحظة ضرورية للمجتمع المدني

لكن لحظة الكلية تظهر وجودها منذ البداية أيضا . لأن الفرد لا يبحث الآن إلا عن غاياته الجزئية الخاصة ، لكن حين يفعل ذلك فإنه يخدم الكل في الواقع، على الرغم من أنه لا يرغب ولا يعلم ذلك . فنسيج المجتمع مغزول بطريقة تجعل كل فرد يعتمد على الآخرين جميعا ومن ثم فكل فرد في بحثه عن مصالحه إنما يحقق مصلحة المجموع كله : فأنا أقوم بعمل ما بغية أن أشبع جوعي ، لكن عملي ينفع المجتمع كله ، وعلى ذلك ففي المجتمع المدني نجد أن كلا من المبدأين، مبدأ الجزئية ومبدأ الكلية ، فعال ومؤثر . لكن اتحادهما ليس اتحاداً عضويا حقيقيا منذ سبق لهما أن انشطرا وظهرا بوصفهما مبدأين متعارضين يصعب التوفيق بينهما . ولن توجد وحدتهما الحقة إلا حين نصل إلى الدولة .

٥٩٤ — مبدأ الجزئية هو ما سبق أن أطلقنا عليه في مكان آخر اسم حق الذات (قارن فقرة ٥٦٠) فهو يمثل حق الفرد في الحرية الشخصية الذاتية وهكذا نجد أن حق الذات عامل ضروري من عوامل تكوين الدولة ، ولقد تغاضى أفلاطون في « الجمهورية » عن هذا العامل ، وجعل من الدولة ، أعني من الكلي شيئا مطلقا في مواجهة الذات الفردية . ومن هنا كانت الدولة عند افلاطون تقوم على الكلي المجرد ، اعني الكلي الذي يستبعد الجزئي ولا تقوم كما كان ينبغي لها أن تكون ، على الفكرة العينية الشاملة .

٥٩٥ يمر المجتمع المدني بثلاث مراحل هي :

١ — نظام الحاجات .

٢ — الهيئة القضائية .

٣ — الشرطة والنقابات .

القسم الفرعي الاول

نظام الحاجات System Wants

٥٩٦ — الشخص المستقل ينظر إلى نفسه على أنه الغاية الوحيدة ، وينشد تحقيق غاياته الخاصة وحدها . ومادامت هذه الغايات شخصية فحسب وليست كلية فهى حاجاته : حاجته إلى الطعام ، والشراب ، والملبس ، والمسكن ... الخ ولا يشترط بالضرورة أن تكون هذه الحاجات مادية فحسب لكن المهم أنها حاجات شخصية ذاتية تخلو من عنصر الكلية . ولكن لما كان الفرد يستخدم جميع الأفراد الآخرين كوسائل لتحقيق غاياته ، ولما كانوا هم يستخدمونه بالطريقة نفسها فانه ينشأ نظام من الاعتماد المتبادل في النسيج الاجتماعي للمجتمع. فأنا أعمل لاشباع غاياتي الخاصة ، لكن الآخرين يعتمدون على عملي لإشباع حاجاتهم ، وأنا بدوري أعتمد عليهم لاشباع حـــاجاتي . وذلك هو نظام الحاجات .

٥٩٧ — ويتكون هذا النظام من عوامل ثلاثة : —

١ — العامل الاول هو الاعتماد المتبادل الذى وصفناه الآن توا . وتظهر هنا الكلية الضرورية للروح البشرى ؛ فالانسان حتى عندما يستهدف تحقيق غاياته الخاصة وحدها من وراء عمله فانه لا يستطيع أن يمتنع عن العمل من أجل الكل فهو في تحقيقه لغاياته يحقق الغاية الكلية ، فهذا الانسان لأنه عاقل يختلف عن الحيوان الذى تدفعه غاية جزئية .

٢ — العامل الثاني : هو العمل والعمل هو الأداة التي يشكل بها الانسان المادة الخام التى منحتها له الطبيعة في صور تناسب اشباع حاجاته . إن الفهم يحلل ويقطع كل حاجة إلى أقسام متعارضة بحيث يصبح كل جزء منها بذاته

حاجة جديدة ، ويمكن أن يستمر هذا التقسيم الفرعى للحاجات بغير حدود من حيث التعدد وكثرة الحاجات ، ولما كان العمل يتبع هذه التقسيمات التى يقدمها الفهم ويكرس نفسه لاشباع هذه الحاجات الجديدة المتزايدة ، فاننا نحصل فى النهاية على مبدأ تقسيم العمل .

٣ — العامل الثالث هو الثروة . الفرد حين ينتج لنفسه ما يشبع حاجاته فانه ينتج فى الوقت نفسه للكل أيضا . وهكذا يظهر رأسمال عام أو كمية كبيرة من الثروة التى يمكن أن ينظر إليها على أنها ملكية المجتمع ككل .

٥٩٨ وينشأ فى دائرة نظام الحاجات هذا تقسيم المجتمع إلى طبقات أو فئات، ويعبر هذا التقسيم ، فيما يرى هيجل ، عن ضرورة منطقية فهو يقوم على أساس **الفكرة الشاملة** Notion . وتتجمع الأنواع المختلفة من الحاجات فى أنظمة فرعية للحاجات . والأفراد الذين يكرسون أنفسهم لانتاج الأشياء الضرورية لاشباع كل مجموعة من الحاجات يشكلون فئة معينة أو طبقة خاصة . وهناك ثلاث طبقات رئيسية هى : —

١ — طبقة الزراع أو الفلاحين . وهذه الطبقة تقابل أول مرحلة من مراحل الفكر وهى مرحلة المباشرة ، وهى الكلية التى توجد فيها الجزئية والاختلاف وجوداً ضمنياً لكنهما لم ينبثقا منها بعد ، ذلك لأن هذه الطبقة تعيش عيشة بسيطة وتتصل اتصالا مباشراً بالطبيعة متقبلة ما تمنحه لها ، وهى تعيش بروح التعاون والثقة حيث لم يدخلها الفكر بعد الذى هو لحظة الاختلاف .

٢ — طبقة التجار والصناع . ويقل اعتماد هذه الطبقة على الطبيعة ويزداد اعتمادها على عملها الخاص : وهى تستخدم الفهم فى تحليل الحاجات وفى تشكيل موارد الطبيعة لكى تشبع احتياجاتها ، وهى تلك الطبقة التى يظهر فيها مبدأ الفهم ومبدأ الفكر . إنها تمثل لحظة الجزئية .

٢ — الطبقة الكلية . وهذه الطبقة تنشد فى عملها تحقيق المصالح الكلية للمجتمع والدولة ، وهى الطبقة الحاكمة التى تعتمد على مبدأ العقل .

٥٩٩ — ومهما يكن من شيء فمن الأهمية القصوى أن نلاحظ هنا أن هيجل لم يجعل من المولد أو النسب والمحتد ... الخ الاعتبارات الأساسية التى تقرر تحديد الطبقة التى ينتمى إليها الانسان . فهو يقول ان الأهلية والمواهب وغيرهما من الأمور العرضية تلعب دوراً لكن القرار الأخير يعتمد على اختيار الفرد الحر وعلى مقدرته فى انجاز وظائف الطبقة التى يتطلع إليها . وهو يلوم أفلاطون لأنه جعل تقسيم الأفراد إلى طبقات وظيفة من وظائف الحكام . وفى وذلك أنكار للحقوق الذاتية ولحرية الفرد ، وهو ينتقد بشدة نظام الطبقات المغلقة Caste السائد فى الهند الذى يجعل من المولد العامل الوحيد الحاسم فى تحديد الطبقة .

القسم الفرعى الثانى

الهيئة القضائية

٦٠٠ — يتألف المجتمع المدنى من أشخاص ، ولأنهم أشخاص فهم لهم حقوق (فقرة ٥٢٢) والواقع أن وجود هذه الحقوق لايبدو واضحاً فى بداية الأمر . فلقد سبق استنباطها فى بداية دائرة الروح الموضوعى . لكن ما يحدث الآن فى اللحظة الحالية من سير الجدل هو أن هذه الحقوق التى ظهرت بوصفها حقوقاً عادية خلال دائرة الروح الموضوعى كلها ، تتحول الآن إلى قوانين . ويتم ذلك من خلال الاعتماد المتبادل بين الأفراد ، وكذلك من خلال تبادل الحاجات والعمل على اشباعها . فقد ظهر الآن نسيج موضوعى للمجتمع ، وهو موضوعى بمعنى أنه قائم أو مؤسس فى العالم الخارجى . فهو موجود

وجودا محددا وليس فكرة محضا . وينتج من ذلك أن العلاقات بين أجزاء هذا النسيج الاجتماعى هى بدورها موجودة وموضوعية أيضا . لكن خيوط النسيج الاجتماعى هى أشخاص وعلاقات خارجية بين الأشخاص بعضهم وبعض ، وهى بالضرورة حقوقهم وواجباتهم نحو الآخرين . ومن هنا فما كان موجودا فيما سبق على أنه حقوق عادية أعنى موجوداً بطريقة ذاتية عند الشخص وحده أصبح الآن موضوعيا أعنى أنه يوجد وجودا قاطعا ومؤسس تأسيسا حاسما، ويعرف على أن له صحة وسلطة كلية فى البناء الاجتماعى . وعندما يصبح الحق المجرد على هذا النحو سلطة قائمة فى المجتمع فانه لا يعود بعدئذ مجرداً لكنه يصبح حقا ايجابيا أعنى قانونا . وهكذا ينشأ نظام العدالة أو الهيئة القضائية .

٦٠١ — (ا) وهكذا يكون الوجه الأول لنظام العدالة أو للهيئة القضائية هو الاعتراف بالقوة الملزمة للحق التى تكتسب بفضل هذه القوة الملزمة خاصية القانون الايجابى والسمة الأساسية للقانون هى كليته ، ولا تضاف هذه الكلية إلا حين تصبح قائمة وموجودة وجوداً محدداً فى المجتمع الموضوعى ، فالعادات والعرف التى لم تصل بعد إلى مستوى القوانين تعوزها هذه الكلية بالضبط لأنها ليست مؤسسة تأسيساً قاطعا فى المجتمع ، فلا تختلف العادات عن القوانين إلا فى هذه الخاصية وهى أنها تتسم بالعرضية والاتفاق ، وهى ذاتية ومتحيزة وجزئية فى تطبيقها لكنها عندما تكتسب خاصية التطبيق الكلى العام فانها تتحول إلى قوانين . ومن هنا فإن الأصل التاريخى للقانون القديم إنما يوجد فى العادات . موضوع القوانين هو علاقات الأشخاص من خلال الحق ، والخطأ ، والجريمة ، والملكية ، والعقد ، والزواج .. الخ . التى تم استنباطها بالفعل . لكن العلاقات الخارجية بين الأشخاص هى وحدها موضوع القانون ، لأن هذه العلاقات هى التى توجد وجودا موضوعيا فى البنـــاء الاجتماعى . أما ما هو داخلى وذاتى وخاص بالارادة ، أعنى دائرة الأخلاقية ، فهى لا تناسب القانون . وهذا هو

السبب مثلا ، فى أن القانون لا يتدخل فى العلاقات الداخلية للأسرة ، أو فى العلاقات الخاصة بين الزوج وزوجته وأولاده ، لأن هؤلاء الأفراد لا يرتبطون ارتباطا خارجيا بوصفهم أشخاصا مستقلين . وإنما الأسرة هى بالأحرى شخص واحد والعلاقات بين أعضائها هى علاقات داخلية وذاتية .

العقل يحدد القوانين . أما تحليلها ، وتطبيقها على فئات خاصة ، وتقسيمها إلى أقسام ثم أقسام فرعية ، فهو من مهمة الفهم . ويمكن للتقسيمات الفرعية والتنقيحات أن تستمر الى ما لا نهاية . ولا يمكن أن نقول إننا فى تطبيق القوانين على الجزئيات التجريبية العديدة فى عالم الوقائع ، نستطيع أن نتتبع آثار العقل أو الفكرة الشاملة ، لأننا هنا نهبط إلى دائرة المتناهى التى هى دائرة الصدفة والهوى والعرضية . فاذا ما تساءلنا هل هذا الفرد يستحق عشرة دولارات بالضبط أو عشرة ونصف . . الخ . فإننا لا نستطيع أن نحدد ذلك على أسس عقلية خالصة ولا يمكن استنباط الاجابة عنه من الفكرة الشاملة .

٦٠٢ — (ب) والنقطة الجوهرية الثانية فى هذه الدائرة هى أن القوانين لا بد لها أن تذاع وأن تعرف معرفة عامة . والدليل على ذلك ، أو استنباطه ، لا يعتمد على المنفعة بل على الفكرة الشاملة نفسها ، لأن القانون هو مجرد حق قائم . والحق يصبح مطلبا مشروعا للأشخاص بفضل لا تناهى الوعى الذاتى عندهم (قارن فقرة ٥٣٢) . فالقانون هو تجسيد لشخصيتى وحريتى . ومن هنا فإنه لا يكون ملزما لى إلا حين أعترف بأنه كذلك ، ومن حقى أن أعرف وأعترف بأن القانون هو قانونى . فقبول ما يعترف به عقلى على أنه ذو صبغة عقلية بوصفه ملزما هو وحده الذى يشكل جانبا من حق الذات . وهكذا فإن القوانين التى تسن فى سرية ، أو القوانين التى يجهلها أولئك الذين نتوقع منهم اطاعتها هى أوامر خارجية غريبة تفرض عليهم . وفرضها على الناس تمثل خرقا

لحق الذات الحرة . ومن هنا فلابد للقوانين أن تذاع على أوسع نطاق ممكن ، كما لابد أن تتضمنها النشرات التي يستطيع الجميع قراءتها ، أما دفنها في سجلات غير معلنة أو مذاعة أو كتابتها بلغة أجنبية فتؤدي إلى انتهاك فكرة الحرية . ولهذه الأسباب نفسها فإننا نقول أن محاضر الجلسات في المحاكم التي ينفذ فيها القانون لابد أن تعلن للجمهور . وكثيراً ما يعترض الناس على الأهمية التي يلحقها القانون بالشكليات الفارغة والاحتفالات الخارجية . غير أن الشكليات أو الرسميات المشروعة تقوم بذلك على نفس الضرورة التي تقوم عليها الأفعال المشروعة وتنسق وتتشكل وتذاع بناء عليها . وهكذا نجد أن بيع الأرض بدون الالتزام بالرسميات يظل فعلا ذاتياً محضاً خاصاً بإرادة الطرفين . لكن تجسد العقد في صيغة رسمية يعطي لفعل الإرادة صيغة موضوعية بحيث يكون تحويل الملكية بعد ذلك شيئاً قائماً ومعروفاً ، « ارادتي عاقلة ، وهي سليمة وصحيحة . وهذه الصحة ينبغي أن يعترف بها الآخرون»[1] . وهكذا تنشأ ضرورة الالتزام بالرسميات . ولهذه الأسباب نفسها ترانا نضع حدوداً من الأحجار حول الأرض ونحتفظ بتسجيل الرهونات .. الخ .

٦٠٣ — (ح) — الحق ، وقد أقيم الآن في صورة القانون ، هو واقعة موجودة في العالم . ولهذا فإن عليه أن يدعم نفسه في العالم ، وأن يدافع عن وجوده ضد الأفعال الطائشة غير الكلية التي تقوم بها الارادات الجزئية . كما أن عليه أن يهبط من العمومية إلى الحالات الفردية بحيث يوجد بالفعل في تفصيلات الحياة . ولكي يتحقق ذلك فلابد أن تكون هناك سلطة منظمة هي المحاكم أو دور القضاء . أما قيام الاشخاص الجزئية بعقاب الخطأ الذي يرتكبه غيرهم

---

(١) فلسفة الحق — فقرة ٢١٦ [ملحق] .

وفقاً لأهوائهم وبدافع من مصالحهم الخاصة فذلك هو الانتقام وهو لا يدعم الحق أو يدافع عن وجوده وإنما يخلق خطأ جديداً فحسب (قارن فقرة ٥٥١) لكن دور القضاء (أو المحاكم) لا تمثل المصالح الخاصة للفرد وإنما تمثل الحق أو القانون الكلي ، كما أن أحكامها تدعم وجود الحق .

ولا يشترط أن تتكون المحاكم من قاض واحد فحسب ، فالمسائل المعروضة يمكن أن تطرح على مجموعة من المحلفين كما تعرض على القاضي ســـواء بســواء .

القسم الفرعي الثالث

الشرطة والنقابات

Police & Corporations

٦٠٤ — يقوم بناء المجتمع المدني على نظام الحاجات الذي يسعى كل فرد فيه وراء اشباع غاياته الخـاصة . ومجموعة هذه الغايات تشكل رفاهية هذا الفرد . وليس من الطبيعي فحسب أن يسعى الفرد وراء اشباع حاجاته وتحقيق رفاهيته بل إن ذلك حق من حقوقه (فقرة ٥٦٤) فالفرد لابد أن يمارس حقه في تحقيق الرفاهية في عالم الاتفاقات العرضية التجريبية الذي يميل باستمرار إلى انتهاك هذا الحق .. وضمان رفاهية الفرد وملكيته الشخصية في مواجهة عوامل الصدفة والاتفاق هو مهمة الشرطة . فاذا استثنينا الجريمة لوجدنا أن الاختيار العفوي والأفعال الإرادية موجودة في ممارسة الفرد لحقوق الملكية وغيره من الأفعال القانونية ، ومثل هذه الأفعال التي يقوم بها فرد ما قد تتعارض وتصطدم برفاهية الأفراد الآخرين . وتنظيم مثل هذه المسائل وحماية الفرد من الاضرار يقع أيضا داخل نطاق دائرة الشرطة ، وهو ما يبرر قيام الشرطة بالاشراف والرقابة .

حق الفرد فى تحقيق رفاهيته يتضمن بالتالى ، فى جانبه السلبى ، إزالة العقبات العفوية العرضية ، ويؤدى ذلك إلى ظهور الشرطة . وهو يتضمن ، فى جانبه الإيجابى ، الحق فى أن تنظم رفاهية الفرد وتتأسس وتوجد فى العالم ، ويؤدى ذلك ظهور : —

(ب) النقابة . . Corporatoin

نحن هنا لاندرس المصـــالح الكلية للمجتمع ولكننا نعالج رفاهية الفرد وسعادته الجزئية التى ينبغى أن توجد فى العـالم وأن تتحول إلى شىء موضوعى فى مؤسسة ، ذلك لأن لها حقا من الحقوق . ومن هنا فإن جماعات الأفراد التى تقوم رفاهيتهم على مصالح متشابهة يؤلفون رابطة تعرف باسم النقـابة ، ويحدث ذلك ، فى الأعم الأغلب ، فى الطبقات التجارية .

على الرغم من أن النقابة ، فى بداية الأمر ، تنشد مصلحتها الخاصة ، فإن نشاطها مع ذلك يحقق الغايات الكلية للمجتمع ، تماما كما يقل السعى الذاتى للفرد نحو اشباع حاجاته . ومادامت أهداف النقابة أوسع ، وأكثر كلية إلى حد ما ، من أهداف الفرد ، فانها تؤدى إلى الارتفاع بالفرد من مستوى نشاطه الذاتى الخالص إلى مستوى النشاط الكلى . ولا يشترك المواطنون فى دولنا الحديثة إلا بأقل القليل فى الأعمال العامة . ومن المهم ، على أية حال أن نمد الإنسان الأخلاقى بنشاط كلى ، يرتفع به عن غاياته الخاصة . وهذا العنصر الكلى الذى لا تزوده به الدولة الحديثة دائماً تعطيه له النقابة . ولقد رأينا الآن أن الفرد حين يعمل لنفسه فى المجتمع المدنى فإنه يعمل من أجل الآخرين أيضا . لكن هذه الضرورة اللاواعية لا تكفى . ولهذا فإننا نجد أننا نصل لأول مرة إلى الحقيقة

الأخلاقية النظرية عن وعي وإدراك في : النقابة»[1] . والواقع أن هيجل يسوق هنا فكرة نافذة . لأن تحديد العمق الذي يتشبع به الإنسان بالروح العام وهو يحقق غاياته الأنانية ، بمشاركته في إجتماعات الغرفة التجارية أو أية رابطة أخرى ، إنما هو مسألة من مسائل التجربة والملاحظة .

---

(١) فلسفة الحق — فقرة ٢٥٥ [ملحق] .

القسم الثالث

الدولة

The State

٦٠٥ — لم يقدم هيجل، بقدر ما أعلم، استنباطاً أصيلا أو حقيقياً للدولة ويمكن أن يقال إن الانتقال الحقيقي إنما يقع في ثلاثة أجزاء فهو يبدأ :

١ — من الفكرة الشاملة الأولى — وفي هذه الحالة لابد أن يبدأ من الفكرة الشاملة عن المجتمع المدني (أو الفكرة الأكثر تخصيصا عن النقابة) ثم ينتقل

٢ — بواسطة حركة منطقية إلى :

٣ — الفكرة الثانية، وهي في هذه الحالة : الفكرة الشاملة للدولة، التي ستفسر عندئذ (أو تحدد) وعلاقتها بالأفكار السابقة بوصفها وحدتهم لو كانت مركبا، أو بوصفها ضداً قد تم التماؤه لو كانت نقيضا . وكل ما فعله هيجل في حالتنا الراهنة هو أنه عرض الفكرة الشاملة للدولة وشرحهـــا مبينا علاقتها بالأفكار الشاملة السابقة أعني بوصف الدولة وحدة الأسرة والمجتمع المدني . فليست هناك حركة منطقية دقيقة تسير من فكرة إلى أخرى .

٦٠٦ — والانتقال على نحو ما شرحناه موجود في الفقرة التالية من كتابه « فلسفة الحق » . « تجد الغاية المتناهية المحدودة للنقابة حقيقتها في الغاية الكلية المطلقة وفي التحقق الفعلي المطلق لهذه الغاية . وهذه الغاية المتحققة بالفعل هي

أيضا حقيقة التقسيم الموجود فى الإدارة الخارجية للشرطة التى هى فحسب: الوحدة النسبية للعناصر المقسمة .

وعلى هذا النحو تنتقل دائرة المجتمع المدنى إلى دائرة الدولة »(١) . وبعد ذلك يبسط سمات الفكرة الجديدة أعنى خصائص الدولة . ولا تتضمن موسوعة العلوم الفلسفية » أى انتقال على الاطلاق ، ولكنها تبدأ فى الحال بتعريف الفكرة الشاملة للدولة (٢) .

ويمكن أن نشرح الفقرة التى اقتبسناها آنفا على النحو التالى : —

تمثل الأسرة المرحلة الأولى من الفكرة الشاملة ، وهى مرحلة الكلية ، التى تخلو من التمايز ، والتى توجد فيها لحظة الجزئية وجودا ضمنيا فحسب فهى لم تر النور بعد . فالأسرة وجود واحد » أو هى وحدة وليس أعضاؤها أشخاصا مستقلين بل تنصهر الأسرة فى جوفها . ولا ترى لحظة الجزئية النور إلا عندما تتفكك الأسرة ويصبح أعضاؤها أشخاصا مستقلين . وفى المجتمع المدنى تنشطر لحظتا الكلية والجزئية وتنفصل الواحدة منها عن الأخرى (فقرة ٥٩٣) . بحيث نجد الجزئى أو أهداف الفرد الخاصة تقف فى مواجهة الكلى أعنى الغايات الكلية للمجتمع ، ويؤدى ذلك إلى ظهور التعارض والتطاحن بين المصلحة الفردية الخاصة والمصلحة العامة . بين المذهب الفوضوى والمذهب الاشتراكى .

وكلما تقدمنا من مرحلة إلى مرحلة أخرى فى المجتمع المدنى وجدنا أن الجانبين المتعارضين يقتربان الواحد من الآخر ويتجهان نحو الوحدة . فعلى الرغم

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٥٦ .

(٢) فلسفة الروح فقرة ٥٣٥

من أنهما في نظام الحاجات يبدوان متعارضين فإنهما مع ذلك يعتمد الواحد منهما على الآخر اعتمادا متبادلا ، ويرتبطان في الهيئة القضائية (أو المحاكم) إلى حد أن الجزئي والكلي ينسجمان لا من خلال المجتمع وإنما عن طريق حالات فردية خاصة كما تتجسد الإرادة الكلية للقانون في هذا المثل الجزئي أو ذاك وفقا للظروف . وفي النقابة تتم خطوة أكثر تقدما ، فلقد اتحد الغرض الكلي الآن مع المصالح الشخصية لمجموعة من الأفراد ، ولا يشمل هذا الاتحاد بين الجزئي والكلي المجتمع بأسره ، ولكنه يشمل مناطق على الأقل ، منطقة واسعة منه وهي التي تمثلها النقابة : ويتم استكمال هذه العملية في الدولة حيث يتفق الكلي مع الجزئي اتفاقا كاملا . فتصبح غاية الفرد ، وغاية كل فرد ، متحده مع الغاية الكلية للدولة (فقرة ٥٩٢) ويعطينا ذلك : تعريف الدولة ، أو فكرتها الشاملة ، أعني أن الدولة هي الوحدة في الاختلاف للمبدأ الكلي للأسرة والمبـــدأ الجزئي للمجتمع المدني . وهكذا ينبغي أن يكون مركب المثلث .

٦٠٧ ــ ولا يمكن أن يقال أن ذلك استنباط حقيقي أصيل . لكنه وصف مقارن فحسب للمراحل المختلفة التي تمر بها الفكرة الأخلاقية فلقد رأينا أننا إذا ما تقدمنا من فكرة المجتمع المدني إلى فكرة الدولة فإننا سنصل إلى اتفاق بين الكلي والجزئي ولكننا لا نرى أية ضرورة منطقية تحتم علينا أن نسير على هذا النحو . لقد كان استنباط مقولة الصيرورة في المنطق يعتمد على القول بأن التفكير في الوجود يجبرنا على التفكير في انتقاله إلى العدم ، والتفكير في العدم يحتم الإنتقال إلى الوجود ، وفكرة الإنتقال هذه هي فكرة الصيرورة . ورأينا عندئذ أن الصيرورة هي وحدة الوجود والعدم . ولكن لو أفترضنا أن هيجل بدلا من ذلك كان قد أشار كأمر واقع إلى أن الوجود والعدم متحدان ، وأن الصيرورة ،

كأمر واقع أيضا ، تحتوى عليهما ، وأنها بالتالى عبارة عن وحدتها بحيث أننا بانتقالنا إلى مقولة الصيرورة ننتقل إلى المصالحة بينهما — لو أن هيجل فعل ذلك دون أن يبرهن على أننا لا نختار اختياراً عشوائيا أن ننتقل إلى الصيرورة وإنما ننتقل إلى الصيرورة بضرورة الفكر وحده — لكان هذا الاستنباط غير كاف وهذا هو بالضبط ما فعله هنا ، فقد أشار فقط إلى أن الأسرة بوصفها مبدأ كليا والمجتمع المدنى بوصفه مبدأ جزئيا ضدان ، وأن الدولة هى وحدتهما ، وبالتالى فلو أننا انتقلنا إلى الدولة لوجدنا المصالحة التى تنشدها بينهما .

٦٠٨ — والجمع بين اللحظتين ، الأولى والثانية من لحظات الفكرة الشاملة وهما الكلية والجزئية يعطينا اللحظة الثالثة وهى لحظة الفردية ، وهكذا تكون الدولة فرداً حقيقيا ، فهى شخص ، أو كائن حى يمايز نفسه ويتفرع بطريقة تجعل حياة الكل تسرى فى الأجزاء ، وذلك يعنى أن الحياة الحقيقية للاجزاء ، وهم الأفراد ، إنما توجد فى حياة الكل وهو الدولة وتتحد معها فى هوية واحدة وهكذا لا تكون الدولة سوى الفرد نفسه وقد تموضع وأصبح خالدا عن طريق حذف الصفات العارضة والسمات الوقتية والتركيز على ما هو كلى فيه والفرد ضمنا كلى ، لأن الكلية جوهره . والدولة هى الكلى المتحقق بالفعل وبالتالى فهى الفرد وقد تحقق بالفعل وتموضع . وعلى هذا النحو لا تكون الدولة سلطة أجنبية غريبة تفرض نفسها على الفرد من الخارج وتكبت حريته لكن الدولة ، على العكس ، هى الفرد نفسه ، وفيها وحدها يحقق الفرد فرديته ، ولهذا السبب نجدها تمثل أسمى تجسيد للحرية . الفرد حين تحدده الدولة فإنما تحدده الآن تماما ذاته الجوهرية أو ما هو كلى وحقيقى فيه .

٦٠٩ — تلك هى الفكرة الشاملة عن الدولة ، ولا شك أن هناك دولا موجودة لم تصل إلى هذه الفكرة الشاملة للدولة لكنها تشوهها لأنها تجسد

مبادئ غير حقيقية. لكن وجود مثل هذه الدول الفاسدة أمر لا مفر منه: « على الرغم من أن الدولة قد تكشف عن انتهاك للمبادئ الحقة، كما أنها قد تكون ناقصة من جوانب شتى، فانها تتضمن باستمرار اللحظات الجوهرية لوجودها لو أنها كانت من دولنا الحديثة التي تم تشكيلها ... وهي موجودة في العالم، في دائرة الهوى، والصدفة، والخطأ. ولا شك أن الشر يمكن أن يتشكل في ألوان كثيرة: لكن أقبح رجل، وكذلك المريض، والمقعد أو الأعرج، كلهم رجال أحياء »[1].

وعلينا أن نتذكر فقرات كهذه حين تكيل الاتهامات لهيجل ونقول إنه كان يؤمن بأن: « كل ما هو موجود فهو حق » وأنه بالتالي عارض كل اصلاح، وأنه كان رجعيا، وأنه عدو للحرية، ومؤيد للدولة في جميع المناسبات ضد الفرد. ولا شك أن هيجل كان بالفعل من مؤيدي للدولة لكن السبب هو أنه كان يرى فيها التجسيد الحقيقي لحرية الفرد ولم يكن يعتقد أنها عدو للحرية الفردية بل إنه ينتقد بشدة أولئك الذين يصور لهم غرورهم وخيلاءهم أن عقلهم هم، وأفكارهم الجزئية هي الحقيقة الكلية التي ينبغي أن تغلب الدول وتحطم آمال الأجيال وأعمالهم. فهؤلاء يخفقون في رؤية حقيقة هامة هي أن الدول الموجودة بكل ما فيها من أخطاء، هي عمل من أعمال العقل الكلي الذي يعمل عبر العصور على تحقيق غاياته، فهذه الدول ليست نتاجا لأهواء هذا الفرد أو ذاك وإنما هي نتاج للروح البشري الكلي. لكن ذلك لا يعني إنكار ما في هذه الدول من نقائص وأخطاء ينبغي أن تزول.

٦١٠ — الدولة وجود عاقل. لأنها وجود كلي. وهي ليست كلية مجردة

---

(١) فلسفة الحق — فقرة ٢٥٨ (ملحق).

بل عينية بمقدار ما تمتص الجزئي، الذي هو ضدها، في جوفها . وهي من ثم الوجود المطلق النهائي والتجسد الحقيقي، والتحقق بالفعل، للفكرة الأخلاقية والفكرة تصل هنا إلى أعلى تطور لها يسمح به في دائرة الروح الموضوعي . ذلك لأن التطور الأبعد سوف يخرجها من دائرة الأخلاق إلى دائرة الروح المطلق .

ولما كانت دائرة الأخلاق هي دائرة تموضع الارادة كانت الدولة هي التحقق الفعلي للإرادة الكلية : فهي هوية الإرادة مع فكرتها الشاملة .

٦١١ ــ ليست الدولة هي الجوهر الأخلاقي في أعلى مراحل فحسب، ولكنها أيضا الجوهر الإخلاقي الواعي لذاته . لقد كانت الأسرة تحتوي على عقلانية أي كلية، لكنها لا تتضمن العقلانية إلا في صورة وجدان هو الحب : وبالتالي فإن مضمون الأسرة كلي لكن صورتها ليست كذلك لأن الكلية هي بالضرورة فكر، وما ليس فكراً لكنه وجدان فحسب ليس كليا من كل وجه فهو كلي في مضمونه لأن أهدافه وغاياته تتفق مع الكلي لكنه هو نفسه لا يعي ذلك، إنه لا يعرف وإنما يشعر ويحس . أما الكلي المطلق فهو لابد أن يكون كليا من حيث الصورة والمضمون معا، أعني أن غاياته الكلية ينبغي ألا تغلف بوجدان غامض ولكنها لابد أن تكون حاضرة أمام الوعي في صورة الفكر . ونحن نبلغ هذه الكلية المطلقة حين نصل إلى الدولة : فهي تسعى عن وعي إلى تحقيق غايات كلية، وهي على وعي بالغايات التي تنشدها . وهي تعرف سبب ما تفعل، في حين أن الأسرة حين تسلك سلوكا عاقلا فإنها لا تفعل ذلك إلا عن طريق الغريزة وحدها .

٦١٢ ــ القول بأن الدولة وجود عاقل يعني أنها ليست نتاجا بالصدفة

لقوى الطبيعة . أو لنزوة من نزوات الإنسان . وإنما هي تطور ضروري مطلق للعقل الكلي أو تجسيد للمطلق . وهي ليست وسيلة لتحقيق رفاهية الفرد . كما أنها ليست وسيلة لأي شيء آخر . بل هي غاية في ذاتها . ولأنها غاية أعلى من الفرد . فأنها قد تتطلب من الفرد أن يضحي من أجل غاياتها العليا . لكنها ليست بالطبع إلا تضحية من أجل الغايات الحقيقية ، الكلية العقلية للدولة . ولهذا فإن المذهب الهيجلي ينبغي ألا يلوى بحيث يصبح تبريراً للأعمال العشوائية التي يقوم بها الحكام حين يعملون على تحقيق مآربهم الذاتية الخاصة لا لتحقيق الغايات الحقيقية للدولة . كلا ولا هو ينكر الفردية ، وحرية الفرد ، وحقوقه . بل على العكس فحرية الفرد وحياته الحقيقية وفرديته . وحقوقه لا يمكن لها أن توجد إلا بوصفه عضواً في الدولة . وحين يشعر أن وجوده قد اتحد مع وجودها في هوية واحدة .

وعلى ذلك فجميع النظريات التي ذهبت إلى أن الدولة تجمع محض للافراد يقصد به الحماية المتبادلة . أو أن الدولة وجدت لكي تنمي الثروة وتقوي الأعضاء أو أنها اتفاق وعقد يتفق فيه الأفراد على الحد من حرياتهم بشرط أن يفعل الآخرون جميعا نفس الشيء — كل هذه النظريات مرفوضة لأنها تجعل من الدولة مجرد وسيلة لتحقيق غايات الفرد في حين أن الدولة هي ، على العكس ، غاية عليا .

١٣ — الفكرة الشاملة عن الدولة أعني ما هي عليه في طبيعتها الجوهرية وكذلك معنى الدولة ومغزاها وغير ذلك مما سبق أن شرحناه مستقل بالطبع تمام الاستقلال عن موضوع الأصل التاريخي للدول . فقد تكون الدولة قد نشأت عن طريق : الغصب أو القوة أو بأية طريقة أخرى ، فذلك موضوع لا صلة له بالأساس العقلي للدولة وطبيعتها .

٦١٤ — المراحل الثلاث للدولة هى :—

١ — الدستور أو النظام الداخلى للحكم . أى العلاقة الداخلية للدولة بأعضائها أو علاقة الأعضاء بعضهم ببعض .

٢ — القانون الدولى ، أو علاقة الدولة بغيرها من الدول . ويؤدى بنا ذلك إلى :

٣ — التاريخ الكلى .

القسم الفرعى الاول

الدستور أو النظام الداخلى للحكم

٦١٥ — « كل شيء يعتمد على وحدة الكلية والجزئية فى الدولة »(١) . وينظر إلى الكلية التى تمثلها الدولة مجردة عن الفرد ، فى حين أن الجزئية تمثلها الغايات الشخصية ومصالح الأفراد . ويكمن جوهر الدولة الحقيقى فى التداخل العميق لهذين الجانبين أعنى فى اتحادهما العينى فالطرفان الأقصييان : حق الدولة من ناحية وحرية الفرد من ناحية أخرى لابد من تطويرهما إلى حدودهما القصوى بحيث يبقيان مع ذلك داخل الدولة . وأبعد تطور يمكن أن يصل إليه ، وأعمق تعارض بينهما إنما يعد أغنى وأكثر وحدة عينية يصلان إليها ، وأقوى وحدة حقيقية سوف تتحقق فى الدولة .

ان الخطأ الذى وقعت فيه الدول القديمة ، بصفة عامة ، وهو خطأ انعكس فى جمهورية أفلاطون ، هو أنها طورت جانب الكلية وحده وفشلت فى تطوير الجانب الآخر وهو حرية الفرد وحق الذات . ومن هنا كانت الكلية التى طورتها كلية مجردة لأنها استبعدت الجزئى . فى حين أن السمة المميزة للدول الحديثة هو

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٦١ [ملحق]

أنها طورت حرية الفرد ، وبذلك أصبحت الكلية التي طورتها كلية عينية لأنها تضمنت الجزئي ، وهذا الخطأ الذي وقعت فيه الدول القديمة ، وسمو الدولة الحديثة وتفوقها ، والأهمية الاساسية لتطوير مبدأ حرية الفرد إلى أقصى حد هذه المسائل كلها أكدها هيجل مراراً في فقرات كثيرة . ومن هنا لم يكن « شفجلر » Schwegler موفقاً في ملاحظته التي يقول فيها : « لقد كان هيجل يميل ميلا تاماً للفكرة السياسية القديمة التي تخضع الفرد خضوعاً تاماً ، وكذلك حق الذاتية ، لإرادة الدولة »(١) .

٦١٦ — هذه الوحدة ، إذن ، بين الكلية والجزئية تعطينا العلاقة الداخلية الدولة بمواطنيها أو السمات الأساسية للدستور والنظام الداخلي المحكم : وحدة الكلي والجزئي ، أو مطالب الفرد ومطالب الدولة تقوم على أساس أن الفرد كلي ، ضمناً ، وأن الدولة بوصفها الكلي المتحقق بالفعل ليست إلا تموضعاً لذات الفرد الحقة . وتظهر هذه الوحدة في العالم الخارجي بطريقتين أولا : عن طريق أفعال الأفراد وأنفسهم لأنهم وهم يبحثون عن اشباع غاياتهم الخاصة وحدها ، فانهم يكشفون عن نتائج كلية بدلا من الكشف عن ذواتهم وحدها ، وهذا ما نراه في نظام الحاجات . ثانيا : الأفراد في الدولة المتمدينة يميلون شيئاً فشيئاً عن وعي لفهم الغايات الكلية للدولة ولتوحيد أنفسهم مع هذه الغايات . والدولة ، بدورها ، رغم أنها « تلغي » الأسرة من الناحية المنطقية ، وتلغي كذلك المجتمع المدني بما فيه من نقابات ، فإنها مع ذلك تحتفظ بهما في جوفها بوصفهما لحظات « ملغاة » . ولهذا السبب ترعى الدولة المجتمع المدني والأسرة والفرد ، وتنمي رفاهيتهم ومصالحهم إلى أبعد حد . وعلى هذا النحو يبدأ المواطنون

---

(١) شفجلر : « موجز لتاريخ الفلسفة » استرلنج ، الطبعة الرابعة عشر ص ٣٤٠ .

فى معرفة أن الدولة هى أفضل صديق لهم ، وأنها تصون حرياتهم وحقوقهم وترعى مصالحهم وتنميها وتحمى ممتلكاتهم وأشخاصهم وبهذه الطريقة تبدأ العاطفة السياسية والشعور الوطنى فى الظهور والنمو ، فليست الوطنية الصحيحة هى العاطفة الهوجاء المتفجرة التى كثيراً ما توصف بهذه الأوصاف ، وإنما هى الاقتناع الثابت الراسخ العميق للمواطنين بأن الدولة هى أساسهم وغاياتهم الجوهرية أعنى أنها تجسيد لذواتهم وحرياتهم .

٦١٧ — الدولة بالضرورة كائن حى organism يستخرج من وحدته الخاصة اختلافاته الداخلية ويضفيها الحياة ويجعلها موجودات مستقلة ، لكن مع ذلك يحتفظ بها داخل وحدته الخاصة (فقرة ٦٠٨) وهذه الاختلافات التى يخرجها من ذاته هى الوظائف المختلفة والفروع المتنوعة للأعمال العامة الموجودة فى الدولة . ولما كانت الدولة تجسيداً للعقل أعنى تجسيداً للفكرة الشاملة ، فإن تمايزها الذاتى يسير طبقاً للفكرة الشاملة . أى أن عناصرها ستكون : الكلى ، والجزئى ، والفردى والجانب الكلى من الدولة هو وظيفتها بوصفها مصدراً للقوانين فهذا الجانب هو الذى يقدم لنا التشريعات المختلفة . أما الجانب الجزئى فهو يوجد فى تطبيق القوانين على الحالات الخاصة ويعطينا ذلك : التنفيذ (وهو الذى يعتقد هيجل أنه يتضمن السلطة القضائية) أما لحظة الفردية فهى تتمثل فى: شخصية الملك .

وإذا كنا سنسير طبقاً للتسلسل المنطقى لتطور الفكرة الشاملة فسوف تكون لحظة الفردية هى آخر موضوع نعالجه . لكن هيجل عالجه مع ذلك فى البداية ثم ناقش الدستور مع ملاحظات تتعلق بشكل النظام الملكى ، ولم يقدم لنا سبباً لقلب التسلسل المنطقى على هذا النحو : والظاهر أن هذه كانت عادة قديمة لاظهار الاحترام لشخص الملك .

٦٠٨ — ولا بد، قبل أن نناقش الأفرع الرئيسية الثلاث للدولة، أن نسوق كلمة حول علاقة هذه الأفرع بعضها ببعض. فهناك أهمية خاصة وكبيرة تقال، في الغالب، عن موضوع الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية. فالرأي الشائع يرى أن كلا من هذه السلطات عبارة عن ضابط ومراجع للسلطتين الأخريين، وبالتالي فان هذا الفصل ينظر إليه على أنه ضمان للحرية. ويرى هيجل أن الفكرة الشاملة وحدها هي التي تستطيع أن تلقي ضوءاً على هذا الموضوع لأن الدولة ليست إلا الفكرة الشاملة وقد تحققت موضوعيا في العالم الخارجي. والواقع أن العناصر الثلاثة للفكرة الشاملة تنفصل وتتمايز تمايزاً أصيلا من ناحية لكنها من ناحية أخرى تتحد اتحاداً كاملا حتى أن كل عامل يتضمن في جوفه العاملين الآخرين ومن هنا يقال إن كل عامل هو بذاته مجموع الفكرة الشاملة (فقرة ٣١٨). ولهذا فان أي حديث عن الفصل المطلق، أو الاستقلال الكامل، لأحد هذه العوامل عن بقية العوامل الثلاثة هو حديث لا معنى له تماما. فالملك، والسلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية لا بد لها من ناحية أن تكون منفصلة، ومتمايزة في وظيفتها تمايزاً واضحاً كما هي الحال في عوامل الفكرة الشاملة. لكن القول بأنها لابد أن تكون مستقلة بعضها عن بعض بحيث تعارض كل منها الأخرى سيكون تجريدا لعوامل عينية ولن يؤدي إلا إلى تفكك الدولة وانحلالها ومن هنا فان هذه العوامل ينبغي، على العكس، أن تسري في حياة واحدة هي حياة الكل العضوي الذي هو الدولة. ولهذا السبب يستحسن هيجل نظام الدستور الانجليزي الذي يجعل رؤساء الأفرع التنفيذية في الحكومة أعضاء في الوقت نفسه في السلطة التشريعية.

وسوف ندرس الآن الوظـــائف الثلاثة للدولة في التسلسل الذي سار عليه هيجل:

The Monarch.. (١) الملك

٦١٩ ـــ الدولة التي اكتمل نموها وتطورها ، أعني الدولة التي تجسد هي وحدها على نحو كامل عناصر الفكرة المنطقية الشاملة . والدولة العقلية تماما ـــ هذه الدولة تتمثل في : النظام الملكي الدستوري . ويرى هيجل أنه لابد أن يكون هناك ملك ، أما الأشكال الأخرى من الحكومات كالنظام الجمهوري مثلا فهي عنده ، نظم ناقصة .

وبرهان هيجل على ذلك ، أعني استنباطه لنظام الحكم الملكي يمكن أن ينحل إلى مرحلتين : المرحلة الأولى منه صحيحة والثانية فاسدة . أولا اللحظة الفردية في الفكرة الشاملة تتضمن أيضا العاملين الآخرين ، وبالتالي فهي مجموع الفكرة الشاملة ، والفكرة الشاملة هي الذاتية (فقرة ٣٢١) لقد كانت الفكرة الشاملة المنطقية نفسها مجرد مقولة ، أو هي فكر محض أو الفكرة المجردة الذاتية ، أما الدولة فهي الفكرة الشاملة المنطقية وقد أصبحت موجودة وجوداً فعليا ، ومن ثم فاللحظة الفردية لا بد أن تؤدي إلى ظهور مؤسسة داخل الدولة تمثل، بالضرورة الذاتية حين توجد وجوداً فعليا . أو الذاتية حين تتحقق بالفعل في ذات معينة أو شخص محدد . لا الذاتية التي تظهر في مجموعة من الأشخاص ، أو طائفة من الناس فمثل هذه الذاتية لن تكون سوى تجريد محض . فالعامل المنطقي للفردية حين يتحقق تحققا موضوعيا ، وحين يوجد وجودا فعليا لا يمكن إلا أن يكون فرداً واحداً ـــ أعني شخصا لا مجموعة من الأشخاص .

ولقد قلنا ان الفردية تمثل مجموع الفكرة الشاملة كلها ، فهي ذاتها العوامل الثلاثة مجتمعة . ويعطينا ذلك فكرة الدولة بوصفها حياة مفردة واحدة، أو كلا واحداً أو كائنا حيا . وتتحكم الحياة الفردية في الكائن الحي بأسره وتوجه وظائفه المختلفة وجميع أنشطته . ومن ثم فهذه الحياة الفردية الواحدة للدولة ، أو هذا

المركز الحاكم الموجه ، أو هذه الوحدة المثالية العليا التى تجمع فى ذاتها جميع أجزائها لا يمكن إلا أن توجد بالفعل وتتحقق فى فرد واحد موجود ، وهذا الفرد الواحد يجسد ويمثل حياة الكل .

ونتيجة هذا الاستنباط هى أنه لا بد أن يكون على رأس الدولة فرد واحد ينسق جميع وظائفها وتلتقى عنده جميع ألوان النشاط المتعددة ؛ ويمكن أن ينظر إلى هذا الاستنباط على أنه صحيح إلى هذا الحد . لكن لا يستتبع ذلك بالضرورة أن يكون هذا الفرد ملكا على الاطلاق ، فرئيس الجمهورية أو حتى الدكتاتور فى الدولة الأوتوقراطية العسكرية (١) . هو كذلك فرد واحد يتربع على رأس الدولة . ولا شك أنه من الضرورى أن يكون على رأس الدولة فرد واحد باستمرار، حتى ولو كان مجرد رئيس للجنة عليا أو مجلس أعلى . وهذا النظام ، كما أشار هيجل ، موجود حتى فى الدول الناقصة على نحو ثابت لا يتغير . فهناك باستمرار وعلى نحو ثابت : شخص واحد ، أو رجل سياسة واحد ، أو جنرال ، أو ملك، أو رئيس، يتربع على قمة النظام السياسى .

لكن هيجل يوهم القارىء فى الخطوة الثانية من الاستنباط بأنه قام بخطوة أبعد استنبط فيها أن هذا الفرد لابد أن يكون ملكا بالوراثة . وفى كتابه « فلسفة الحق » يسير الاستنباط على النحو التالى : —

« هذه الذات العليا لإرادة الدولة ، هى فى هذه الصورة المجردة بسيطة، وهى

---

(١) الحكم الأوتوقراطى autocracy (والكلمة مشتقة من اليونانية بمعنى الحاكم الأوحد) لون من ألوان الحكم الذى تتجمع فيه السلطة فى شخص الحاكم بحيث يكون هو المشرع والمنفذ فى وقت واحد ، ولا يكون القوانين ضابط سوى ارادة هذا الحاكم المستبد [المترجم] .

بالتالى فردية مباشرة . ومن ثم فتصورها ذاته يتضمن أنها طبيعية . وهكذا فإن الملك . . . مقدر له أن يرقى إلى مرتبة الملك بطريقة طبيعية مباشرة ، أعنى بالميلاد الطبيعى »(1) . وهو يقول فى « موسوعة العلوم الفلسفية » : « لما كانت هذه الذات . . . عبارة عن علاقة ذاتية بسيطة فإنها توصف بخاصية المباشرة ، وبالتالى بخاصية الطبيعة — وبذلك نجد أن مصير الأفراد نحو الامارة يتحدد بالميراث » . . ويبدو أن معنى هذه الفقرات هو ببساطة على النحو التالى : — لقد تم استنباط الحاكم بوصفه فرداً موجود بالفعل ، ولأنه موجود فهو هناك ، أعنى حاضراً أمام الحواس وهو بذلك مباشر . وما يقدم على هذا النحو بوصفه واقعة مباشرة ليس نتاجا للروح ، ولكنه ينتمى إلى الطبيعة . ومن ثم فالملك هو ببساطة ممثل الطبيعة ، أعنى أنه وجد بوسائل طبيعية أى بالمولد. وهذا الاستنباط بربطه الغامض بين المباشرة والطبيعة والميلاد لا يمكن أن ينظر إليه إلا على أنه استنباط خيالى تماما . فقد يستطيع المرء ، على نفس الأسس ، أن يقول إن أعضاء السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية ، وحتى الناخبين ، لا بد من اختيارهم بحق الميراث — ما دام هؤلاء الأشخاص يوجدون ، بالمثل ، على نحو مباشر وهم هناك .

٦٢٠ — الحق أن هيجل يدس هنا فكرته الخاصة ، فهو يفضل النظام الملكى ولهذا يحشر الفكرة حشراً فى اللحظة الموضوعية للجدل. وانه يوهم أنه يستنبطها ولا شك أن يعتقد أنه استنبطها بالفعل . لكن كل ما استنبطه فعلا هو ضرورة وجود فرد واحد على رأس الدولة. وذلك بالطبع يتفق تماما مع النظام الجمهورى بقدر اتفاقه مع النظام الملكى سواء بسواء .

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٨٠ .

(٢) فلسفة الروح فقرة ٥٤٢ .

٦٢١ — لحظة الفردية تتضمن بداخلها لحظة الكلية والجزئية — ومن ثم فإن الملك بوصفه ممثلا للحظة الكلية يصدق تصديقا نهائيا على القوانين . بوصفها نابعة منه (الملك فى الدستور الإنجليزى ، ولو من الناحية الشكلية ، جزء من السلطة التشريعية) والملك بوصفه من ناحية أخرى ممثلا للحظة الجزئية فهو المصدر النهائى للأفعال التنفيذية ، إذ فيه تتمثل اللحظة الأخيرة فى إصدار القرارات ، أو هو يمثل الإرادة الأخيرة التى تضفى على أفعال وزرائه مشروعية وهكذا تتضمن وظيفة الملك بداخلها عناصر المجموعة الثلاثة .

٦٢٢ — ولا يريد هيجل أن يفهم من ذلك كله أن للملك سلطة مطلقة أو أنه مستبد . فلو أن الملك كان يحكم بشخصه أعنى بأفعاله التعسفية يشرع ويقرر لكان هذا الوضع مناقضا لسير الفكرة الشاملة وتميزها الذاتى يتضمن وجود سلطة تشريعية متميزة . مستقلة إلى أقصى حد ممكن ، متفقة مع وحدة الدولة بوصفها كائنا حيا . كما أنه يتضمن أيضا سلطة تنفيذية مماثلة فى استقلالها ، فالملك يعمل وفقا لنصيحة مجلس الوزراء . وليس له سوى الفعل الأخير : فعل التصديق الرسمى أو الارادة الأخيرة التى تمثل وظيفة الأمير . « لأن تلك الوظيفة لا تحتاج إلا إلى رجل يقول نعم ، ومن ثم يضع النقط فوق الحروف[1] .

« ولا يعنى ذلك أن الملك يكون عنيدا متصلبا فى أفعاله أو أنه يفعل ما يهواه . ولكنه بالأخرى ملتزم بالمضمون العينى لنصيحة وزرائه ومستشاريه ، وحين يقوم الدستور فانه لا يكون له فى الأعم الأغلب عمل سوى أن يوقع باسمه لكن لهذا الاسم وزنا وقيمة فهو الكلمة الأخيرة والقمة التى لا يستطيع

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٨٠ (ملحق) .

الإنسان بوصفه جزءا من الطبيعة فإنه يتحدد تحديدا خارجيا كذلك . فهو ، فى جانب كبير جدا من أفعاله ، يسلك تحت ضغط الحاجات الطبيعية والمادية المختلفة ، إذ تشمله هذه الشبكة الهائلة من الضرورة القائمة فى الكون . ومن ثم فجمال الطبيعة ناقص أساسا بسبب تناهى الموضوعات الطبيعية. ولو كان العقل البشرى مؤهلا لإدراك المطلق فى صورة حسية ، وهو مطلب الروح فى المرحلة الحالية ، فلا بد أن يرتفع فوق الطبيعة. لا بد أن يخلق لنفسه موضوعات الجمال، وهكذا تنشأ الحاجة إلى الفن . فالفن ، وحده هو الجميل حقا . وجمال الطبيعة أدنى مرتبة من جمال الفن بنفس الدرجة التى تقل بها الطبيعة بصفة عامة عن الروح ، لأن الفن هو خلق للروح .

ولقد ذهب النقاد فى نقدهم لعلم الجمال عند هيجل إلى أنه كره جمال الطبيعة وأكثر مما ينبغى ، وأنزله منزلة أدنى مما ينبغى : وقد يكون لهذا النقد ما يبرره

٦٤٥ — لقد وصلنا إلى الموضوع الأصل لعلم الجمال أو جمال الفن وكل قطعة فنية تمثل جانبين متميزين يرتبطان، مع ذلك ، فى وحدة واحدة . وهذان الجانبان هما :

١ — جانب الوحدة Unity والوحدة هى الفكرة الشاملة قبل أن تخرج إلى التعدد والموضوعية . ومع ذلك فالفكرة الشاملة هى الذاتية ومن ثم فهذا الجانب من العمل الفنى هو بالضرورة ذو طبيعة ذاتية إنه المعنى الروحى ، أو المغزى الداخلى ، أو نفس Soul العمل الفنى (الذاتية) ويمكن أن يسمى بصفة عامة بالمضمون الروحى أو ببساطة المضمون فحسب مضمون العمل الفنى . ومع ذلك فهذه الوحدة لا تظل وحدة مجردة ، مغلقة على نفسها لكنها تظهر فى :

٢ ـــ تعدد الاختلافات . وهذا هو الجانب المادى الحسى الموضوعى من العمل الفنى . ويمكن أن يسمى بصفة عامة بالتجسيد المادى أو الشكل . وهذا التجسيد المادى الذى تتجسد فيه الفكرة فى فن العمارة يتألف من مادة جامدة : من حجارة . لكنه فى التصوير هو اللون أو الضوء ، وفى الموسيقى هو الصوت وفى الشعر هو التصوير الذهنى . هذان الجانبان لا ينفصلان بل يتحدان وحدة كاملة وحين نصل إلى التجسد الكامل للفكرة فى صورة مادية فإننا نصل إلى اكتمال المثل الأعلى .

٦٤٦ ـــ مادام العمل الفنى لابد أن يكون لا متناهياً وحرا ومحددا تحديدا ذاتيا فسوف يستبعد من جانبه المادى كل ما يوجد فى تخارج خالص وعرضية كاملة ، وهو كل مالا نستطيع أن نبين أنه خرج من الوحدة الداخلية أو المضمون الروحى وتحدد عن طريقه . ومن هنا فإننا نحذف فى فن التصوير أو الرسم التخارجات الخالصة : كالبثور الجلدية ، والجروح ، والمسام ، والكدمات . . وما إلى ذلك . لأن مثل هذه الجوانب لا تعرض شيئا عن النفس الداخلية ، أو أو الذاتية ، التى نفترض تجليها . كما أن الفن لا يقلد الطبيعة تقليداً أعمى ، بل على العكس إنه يستهدف أساسا التخلص من التخارج الخالص والعرضية التى لا معنى لها فى الطبيعة . وإذا ما اتخذ من موضوعات الطبيعة مادة له فإن عليه أن يكشف عما فيها من العناصر اللاجوهرية ، الخالية من النفس، والسلسلة الجامدة من العرضيات والتخارجات التى تحيط بها وتطمس معناها ، وأن يعرض فقط تلك الملامح التى تبرز النفس الداخلية أو الوحدة .

٦٤٧ ـــ وإذا لم تكن وظيفة الفن محاكاة الطبيعة ولا بث الوصايا والتعاليم الأخلاقية . فإن إستخدام الفن كوسيلة من وسائل التهذيب الأخلاقى هو اشتراك

لصفة اللانهائية التي رأينا أنها صفة جوهرية بالنسبة له . لأن ما هو غاية في ذاته هو ، وحده اللامتناهي ، أما ما يستخدم كوسيلة لغاية أخرى أبعد منه فهو تابع لغيره متحدد بشيء آخر غير ذاته وبما أن الفن محدد بذاته فهو غاية في ذاته .

٦٤٨ ـــ ولهذا السبب نفسه ، أعني حرية الفن ولا تناهيه ، نجد الفنان كثيراً ما يتخذ مادته من العصور الماضية ، وبفضل باستمرار ما يسمى بالعصر البطولي . فليس العصر الأكثر تمدينا هو أنسب الموضوعات لمادة فنه . ففي الشعر الدرامي والغنائي ، مثلا ، نجد من الضروري أن تظهر الشخصيات حرة وتحدد نفسها أعني أنها لابد أن تكون موجودات مستقلة ينبع نشاطها بأسرها من ذات نفسها ، فلا يفرض عليها شيء من خارج ذاتها . لكن في الدولة المنظمة تنظيما عاليا نجد الأنشطة البشرية تتحدد بواسطة العرف والقانون أو بصفة عامة بواسطة ضغط المجتمع المنظم ، وها هنا لا يكون الإنسان حراً ، والمقصود بالعصر البطولي ذلك العصر الذي لا يزال من الممكن أن توجد فيه شخصيات عظيمة مستقلة . وما تقوم به هذه الشخصيات من أفعال إنما يصدر عن طبيعتهم الخاصة ذاتها . وفي المجتمع الذي يسوده (التماسك مع الحرية ، حيث يكون كل فرد سيدا لنفسه ، حيث لا يصبح الناس مجرد تروس في جهاز الدولة ، نصل إلى أنسب وضع لعرض الحرية والاستقلال والتحدي الذاتي . فأبطال « الالياذة »[57] أخيل ، وأجاكس Ajax وغيرهما لا يخضعون إلا خضوعا اسميا لقيادة « أجا ممنون » لأن كل الأبطال هم في الواقع سادة أنفسهم فهم مستقلون تماما يأتون ويغدون وفقا لمشيئتهم ، يقاتلون أو يمتنعون عن القتال كلما أرادوا . فحين يشعر أخيل أنه أهين ينسحب من القتال غاضبا ويرفض مساعدة اليونانيين . ولم يفكر أجاممنون قط في أن يأمر أخيل بالعودة لأن أقصى ما يستطيع أن يفعله هو أن

يحاول اقناعه . ولقد وجد مثل هذا الوضع فى أوربا الحديثة فى عصر الاقطاع حيث كان الفرسان يخضعون خضوعا اسميا للملك فحسب ، فى حين أنهم كانوا فى حقيقة الأمر سادة أنفسهم .

أما شخصيات العصر الحاضر فهى على العكس موثوقة الأيدى والأرجل بسلاسل العادات الاجتماعية والمنظمات والعرف والقانون . ولما كانوا غير أحرار على هذا النحو فإنهم ليسوا مادة مناسبة للفن . وهيجل بالطبع لم يدفع بهذه الفكرة أبعد مما ينبغى ، فلم ينته ، فى النهاية ، إلى القول بأن الفنان لا يستطيع أن يعثر على موضوعات حديثة ، وهو قول ظاهر البطلان ، لكنه قال فحسب أن مثل هذه الموضوعات تضع عقبات هائلة أمام عبقرية الفنان . كما أننا نجد الفن يبدى ميلا وتفضيلا لنظام الأمراء ، لا لأن هؤلاء الأشخاص يمثلون طبقة من المتعطلين المتطرفين . لكن لأن الأمراء شخصيات مستقلة وحرة ولا تخضع إلا لذاتها فحسب .

٦٤٩ — ولهذا السبب نجد أن كل شيء إستخدمه الأبطال فى العصر الغنائى القديم من عدة وعتاد ، وسلاح ، وأدوات ، حتى الطعام والشراب قد تمثل فى الفن على أنهم صاغوه هم أنفسهم ، أو أنه نشأ ، بمعنى ما ، من حريتهم الخاصة وأفعالهم الذاتية ، فالبطل هو الذى يذبح الحيوانات ويعد الطعام بنفسه . وطعامه وشرابه هنا من ذلك النوع الذى يستطيع هو نفسه أن يقوم به وأن يعد كل ما هو ضرورى فيه . كالعسل ، واللبن ، والزبد ، والجبن أما مشروبات مثل : الجعة (البيرة) ، والشاى ، والقهوة ، والبراندى . فهى أشياء عادية غير ممتعة لأنها تذكرنا بسلسلة معقدة من الأسباب والنتائج الضرورية حتى تصل إلى شفاهنا أعنى أنها تذكرنا بظروف اللاحرية .

٦٥٠ — وعندما يصور الفن شخصياته وهى خاضعة للآلم والعذاب والمعاناة والمرض فإنه ، رغم ذلك ، لا يصورها أبدا وقد طغت عليها تماما هـــذه الموضوعات لأن حريتها الشخصية ، والحرية العامة ، ينبغى ألا تستأصل هكذا من الوجود أعنى أنهم سوف يستمرون ، وسط كل ألوان العذاب والمعاناة ، يسيطرون على أنفسهم ويؤكدون حريتهم . فالروح بين الفينة والفينة ، وهنا وهناك تعانى من التمزق والتبعثر فى صراعات كثيرة قائمة فى العالم ، لكنها رغم ذلك تسترد نفسها من هذا التفكك وتعود إلى ذاتها ، إلى وحدتها الجوهرية وتستريح . ويضرب هيجل المثل بالصورة الزيتية التى رسمها « موريلو Murillo[1] ويصور فيها جماعة من الأطفال الشحاذين : أحدهم تزجره أمه وهو يمضغ قطعة من الخبز . واثنان آخران بملابس رثة ممزقة يأكلان قطعة من البطيخ . لكن ما يومض ببريق لامع وسط هذا العوز والاقفار بوصفـــه روح الصورة هو اللامبالاة والتلقائية الكاملة أعنى الحرية الداخلية لهذه الحياة الفقيرة . وقد تكون نهاية الصراع والعذاب ، كما هو الحال فى المأساة ، هو دمار الحياة المادية لشخصيات الدراما ، لكنها لن تكون فى دمار حريتهم الروحية فسيظلون أصحاء أمام أنفسهم وأمام وجودهم الجوهرى يتقبلون مصيرهم كما لو كان هو نفسه نتاجا ضروريا لأعمالهم الشخصية وبالتالى ناتجاً عن إرادتهم الحرة .

٦٥١ — وروح العمل الفنى ، أو مضمونه الروحى ، هو باستمرار : المطلق أعنى : الفكر أو الكلى ، فلا مكان على الاطلاق فى العمل الفنى لما هو جزئى

---

(١) موريلو (بارتولومى استيبان) ١٦١٧ — ١٦٨٢ مصور أسبانى ولد بأشبيلية إشتهر بلوحاته الدينية الخلابة وتصوير الأطفال فى الطرقات (المترجم) .

تماما أو حادث أو عرضى أو طائش بطريقة مطلقة ، وبالتالى فحيثما صورت الحياة البشرية فسوف يكون جوهرها : المصالح الأساسية ، والكلية ،والعقلية للجنس البشرى ، فهى محور الحياة البشرية والقوى المحركةللروح : وهذهالمصالح الكلية والعقلية هى فى الواقع تلك المصالح التى ظهرت بوصفها ضرورية فى سير الجدل ، مثل مصالح الأسرة والحب والدولة والمجتمع ، والأخلاقية .. الخ . وان تظهر هذه الموضوعات بالطبع فى الفن فى صورة كليات مجردة لأن الفن لا يدرس المجردات لكنه يتحرك باستمرار فى دائرة العينى والفردى ، ومن ثم فسوف تظهر فى صورة المباشرة بوصفها انفعالات ضرورية عقلية : كانفعال حب الوالدين والأطفال ، والولاء ، وإجلال الشرف .. الخ. إن أمزجة الفرد وأهواءه لا تستطيع وحدها أن تؤثر فينا ؛ لكن الانفعالات الكلية للجنس البشرى هى وحدها التى يمكن أن تكون موضوعا دائما للفن وبسبب أنها كلية فهى تجليات للمطلق : لأن الفكر هو العقلانية وهو الفكر وهو الكليةوبالمثل فإن الشر أو الأثم المحض ، بما هو كذلك ، لا يمكنأن يكون مضمونا للفن .لأنه الشر هو، ببساطة ، لا معقول وغير كلى فالشيطانفى ملحمة « ملتون Milton»[1]

---

(١) جون ملتون ١٦٠٨ — ١٦٧٤ شاعرإنجليزىاهتمفى نثرهبالموضوعات الاجتماعية والسياسية فى عصره . فقد بصره بعد عام ١٦٥٠ ومن العجب أن إنتاجه بعد ذلك كان رائعا . ومن روائعه التى أصبحت جزءاً من الأدبالعالمى ملحمة « الفردوس المفقود » ٦٧٧ و « الفردوس المستعاد » ١٦٧١ . والأولى تحكى قصة تمرد الشيطان ضد الإله وخروج آدم وحواء من الجنة وقد أراد بها أن يبرر الاحكام الآلهية للبشر . ويحكى فى الثانية قصة إغراء المسيح . . . (المترجم) .

لا يكون ممكنـــا إلا لاحتفاظه بلامح نبيلة ، ويتحرك أساساً بسبب دوافع عقلية رغم أنها قد يساء توجيهها . فنحن إنما نلتمس نبل الشخصية وعظمتها لا الشر المحض .

٦٥٢ — ولما كانت القوى المحركة البشرية قوى عقلية وكلية فإنها لهذا السبب لها ما يبررها ومع ذلك فقد يصطدم بعضها ببعض . ويكون لدينا فى التراجيديا (أو المأساة) اصطدام مبدأين خالدين كل منهما ، بمفرده ، حق وعدل . وهكذا نجد فى مسرحية « أنتيجونا » للأديب اليونانى « سوفكليس » أن الملك « كريون » يأمر بعدم دفن جثة ابن أوديب . لكن أنتيجونا لا تستطيع مع ذلك أن تترك جثة شقيقها فى العراء ولهذا تعصى أوامر كريون . ومن هذا التصادم بين القوى الأخلاقية تنشأ المأساة لأن الأمر الذى أصدر « كريون » حق وأخلاق بمقدار ما يعمل على المحافظة على صالح المجتمع كله . لكن الدافع الذى يحرك « أنتيجونا » وهو حب شقيقها هو كذلك حق وعقلى ما دام يصدر عن منظمة عقلية هى : الأسرة .

٦٥٣ — وفى مثل هذا الموقف تتجسد كل قوة من هذه القوى الكلية فى شخصية من شخصيات المأساة . ويظن أن الصراع الذى ينشب بين القوى إنما هو صراع بين أشخاص . لكن الشخصيات ينبغى ألا تكون ، قط ، تجسيداً محضا لقوى مجردة ، أو تجريدات لا حياة فيها كما هى الحال مثلا فى القصص التقليدية . أما فى الفلسفة فيظهر العنصر الكلى وهو فى كليته العارية . لكن الفن يطالب بتغليفه فى صورة عينية تماما بحيث يبدو متجسداً فى فرد كامل حقيقى . ومن هنا فإنه على الرغم من أن الشخصية فى الدراما قد تجسد هذه الخاصية أو

تلك بحيث تكون خاصية مسيطرة ومجسدة لهذه القوة الأبدية ، فإن الشخصية ستكون فى الوقت نفسه فرداً حيا حاضراً بكل ما للشخصية من ثراء . فالواقعة الأساسية فى مسرحية روميو وجوليت هو ما يهمنا من حب . لكن كلا منهما ، رغم ذلك ، كل عينى له خصائص متعددة تظهر فى المواقف المختلفة التى تتضمنهـــا الدراما .

القسم الثانى

أنواع الفن The Types of Artt

٦٥٤ — اشكل انتاج فنى، وفقاً للفكرة الرئيسة للجمال ، جانبان هما على التوالى : —

(١) المضمون الروحى .

(٢) التجسيد المادى ، أو الشكل

الجمال هو رؤية المطلق وهو يتلألأ من خلال وسط حسى . والمطلق الذى يرسل بريقه من خلال الوسط الحسى هو المضمون الروحى ، والوسط الحسى الذى يشع فيه هو التجسيد المادى ، ويمكن أن توصف طبيعة المطلق بطرق : فقد يقال إنه الذات ، أو الروح ، أو العقل ، أو الفكر ، أو الكلى . ولهذا فيمكن أن يكون للمضمون الروحى أنواع مختلفة . فقد يعتمد على تصور الوجود المطلق على نحو ماينتشر فى عصر ما أو بين شعب من الشعوب — فيكون التصورات الدينية الاساسية لجنس من الاجناس ، وقد تشكله أى فكرة عامة ذات طابع روحى ويمكن أن يكون نشاط تلك القوى الكلية التى تسيطر على قلب البشر مثل : الحب ، والشرف ، والواجب . ويمكن أن يكون أى فكرة ، أو أية فكرة باستثناء الأمزجة المحض أو النزوة والهوى — أى شىء يكون جوهريا وأساسياً بحيث يشكل جانباً من الذاتية الداخلية للإنسان أو جانباً من من روح حياته . وكل ماهو جوهرى إنما يعنى أنه ينبغى أن يكون قادراً على

أن يعمل كركز محوري أو وحدة تنتشر في كل جزء وتنفذ في كل جانب من جوانب التجسيد المادي . ذلك لأن جميع جوانب العمل الفني كلها في وحدة مركزية واحدة بحيث يشكل الكل وجوداً عضوياً تكون فيه الوحدة بمثابة الروح وتعدد التجسيد المـــادي بمثابة الجسد ، ذلك ما نقول أنه ضروري لكي تتجلى الفكرة في وسط حسي .

٦٥٥ — ويتفق هذان الجانبان ، المضمون والتجسد ، في العمل الفني الممتاز اتفاقاً كاملا كما أنهما يتحدان حتى أن التجسد (أو الشكل) يقوم بالتعبير التام والكامل عن والمضمون ، في حين أن المضمون ، بدوره ، لا يكاد يجد تجسيداً آخر غير هذا التجسيد ذاته لكي يعبر عنه تعبيراً تاما وكافياً . لكن هذا الاتفاق التام وهذه الوحدة الكاملة لا تتحقق على الدوام . ولهذا فان العلاقات المختلفة بين المضمون والتجسيد (أو الشكل) تعطينا تقسيم الفن إلى أنواع أساسية وهذه الأنواع ثلاثة على وجه التحديد .

(١) المادة (أو التجسد) تطغى على الروح (أو المضمون) . والمضمون الروحي يكافح هذا لكي يعثر على تعبيره الكامل ، ولكنه يفشل في الوصول إليه . فهو يفشل فشلا واضحاً في الاشعاع من خلاله لعدم سيطرته على الوسط المادي بسبب طغيان المادة عليه . ويعطينا ذلك نوعاً من الفن : هو الفن الرمزي Symbolic .

(٢) التوازن الكامل ، والوحدة التامة بين المادة والروح . وهذا يعطينا الفن الكلاسيكي .

(٣) طغيان الروح على المادة . وهذا يعطينا الفن الرومانتيكي .

٦٥٦ — وهذا التطور للفن في ثلاث مراحل هو أساساً تطور عقلي أو تطور

منطقى ، وهو بما هو كذلك لاعلاقة له بالزمان . ومع ذلك فإن التاريخ يبين لنا أن التطور الفعلى للفن فى تاريخ العالم يتبع ، إلى حد كبير جدا ، التطور الفكرى فالفن القديم كله كان فناً رمزياً ، فى حين أن الفن الحديث كان فناً رومانتيكياً بينما كان الفن فى العصور الوسطى ، بصفة عامة ، فنا كلاسيكياً . لكن لاينبغى أن نخلط فى المقارنة فكل أنواع الفن إنما توجد فى كل العصور . صحيح أن ألوان الفن المختلفة ارتبطت بصفة خاصة بالشعوب المختلفة فكان الفن عند الشعوب الشرقية ، وبصفة خاصة ، عند المصريين والهنود تسوده الرمزية . وكان الفن اليونانى كلاسيكياً . فى حين أن الفن الأوربى الحديث كان رومانتكيا لكن هنا أيضا نجد كل ألوان الفنون موجودة عند جميع الشعوب بدرجة كبيرة أوصغيرة وأخيراً فاننا نجد أن الأنواع الثلاثة قد ارتبطت بفنون نوعية خاصة فالمعمار فن رمزى على الأصالة ، والنحت فن كلاسيكى فى حين أن التصوير (الرسم) ، والموسيقى ، والشعر فنون رومانتكية . ومع ذلك فقد انتشر فن العمارة الرومانتيكى والكلاسيكى إنتشاراً واسعاً وهاماً . كما أن هناك مايسمى بالنحت الرومانتيكى . وكل ملامح المذهب الرمزى إنما توجـــد بكثرة فى التصوير (الرسم) والشعر .

القسم الفرعى الأول

الفن الرمزى

Symbolic Art

٦٩٧ — يكافح الذهن البشرى ، فى الفن الرمزى ، لكى يعبر عن أفكاره الروحية ، لكنه يعجز عن أن يجد لها تجسيداً كاملا ، ولهذا يستخدم الرمز وسيلة التعبير وماهية الرمز هو أنه يوحى بالمعنى لكنه لايعبر ولا يفصح عنه ، كما هى الحال

حين يتخذ الأسد رمزاً للقوة ، والمثلث رمزاً للفكرة الدينية عن التثليث والرمز نفسه هو باستمرار شيء مادي موجود أمامنا ، أما ما يرمز اليه فهو فكرة أو مغزى روحي . وهكذا يقوم الرمز في الفن الرمزي بدور التجسيد المادي ، في حين يكون مغزاه هو المضمون ، ولابد للرمز ، لكي يكون رمزاً حقاً ، أن يكون له لون من الصلة الروحية affinity مع مغزاه ، كما هي الحال مثلا في أضلاع المثلث الثلاثة مع الأشخاص الثلاثة في فكرة الألوهية . لكن لابد للرمز أيضا أن يختلف عن مغزاه ، وإلا لما أصبح رمزاً ، بل لونا أصيلا من ألوان التعبير ، فالله له صفات عديدة كثيرة لا يحملها المثلث[1] والمثلث له ،أو قد يكون له ، صفات كثيرة ليست موجودة في الله. والرمز ، بسبب هذا الاختلاف دائماً غامض ملتبس الدلالة ambiguous ، فقد يتخذ المثلث رمزاً لله . لكنه قد يتخذ كذلك رمزاً لدلتا النيل ، وبالتالي رمزاً للخصوبة . وهذه الغموضة تفسر الاحساس بالسر واللغز الذي ينتشر في الفن الرمزي كله لاسيما المصري القديم، فهو فردوس من الأحاجي والألغاز ، وهذه الحقيقة تجعل الفن الرمزي يناسب العصور القديمة التي لم تكن البشرية فيها قد تطورت كما أنها لم تكن قد نجحت في حل مشكلات الروح ، فقد كان العالم بالنسبة لها لغزاً .

٦٥٨ — مادام العمل الفني يتضمن جانبين هما :

١ — المطلق أو المضمون .

٢ — أشكال التجسد المادي ، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هناك فن مالم يتعرف العقل البشري على الفارق بين هذين الجانبين واتصالهما الواحد

---

(١) الحديث ، بالطبع ، عن الله كما تصوره الديانة المسيحية (المترجم) .

عن الآخر . ومطلب الفن هو أن الجانبين لابد أن يجتمعا فى وحدة واحدة ، وهذا المطلب يفترض سلفا انفصالهما . ومن هنا لم يكن هناك فن بين الشعوب البدائية التى لم تدرك بعد هذا التمييز بين الجانبين . وعلى ذلك فالشعب الفارسى القديم ... zend (1) عبد النور بوصفه الها ، فهو لم يتخذ من النور رمزاً لله فحسب ، وإنما على العكس ، نظر إلى النور ذاته ، فى وجوده المبادى المباشر على أنه الله ، فالله ، عنده هو فى بساطة ذلك الجوهر المادى وهو النور . لكن النور ظاهرة مادية . ومن ثم فهذا الشعب لم يفرق بين المطلق أو الروحى وبين الظاهرة أو المادة . وبالتالى فليس لديهم فن .

٦٥٩ — التحقق من الانفصال بين المطلق وعالم الظواهر ، وهو الانفصال الضرورى للفن ، يمكن أن يتم عن وعى وعن غير وعى فقد يشعر به المرء شعورا غامضا دون أن يظهر أمام الوعى بوضوح . وقد يفهم فهما واضحا ويعبر عنه تعبيرا متعمدا . فى الحالة الأولى ، وهى التى تأتى أولا بالطبع ، يكون لدينا المذهب الرمزى كما هو عند الهنود . وفى الحالة الثانية نصل إلى المذهب الرمزى الواضح عند المصريين والعبرانيين .

٦٦٠ لقد شعر الهنود القدماء بالفصل بين المطلق والمادة شعورا غامضا لكن

---

(١) كلمة زند zend اختصار لكلمة زند افستا zend-Avesta (زند معناها تفسير ، وأفستا معناها قانون وهو الكتاب المقدس فى الديانة الزرادشتية القديمة التى أسسها زرادشت فى فارس حوالى القرن السابع أو السادس قبل الميلاد ، وأصبحت الكلمة وحدها تستخدم للدلالة على شعب فارس القديم (المترجم) .

الجانبين لم ينفصلا انفصالا تاما لهذا نراهما فى لحظة ما منفصلين وفى لحظة أخرى متحدين . فى لحظة نجد الانفصال حاسما فالله تحت إسم براهما يدرك فى تجريد كامل عن العالم بوصفه واحدا لا شكل له أو وجود فارغ لا يتصف بصفة ما وهو ينفصل عن العالم انفصالا كاملا حتى أنه ليجاوز تماما مجال الحس ومجال الفكر معا . لكننا نجد الجانبين فى لحظة أخرى يختلطان تماما ويندمج الواحد فى الآخر اندماجا تاما ومن هذه الوجهة من النظر سوف يبدو كل موضوع حسى مهما يكن نوعه ، ممتزجاً بشيء الهى وهكذا تعبد البقرة ، والقرد ، والثعبان على أنها الله الحق .

وهذا الطغيان لأحد الأطراف على الآخر هذا المزج بين الإلهى والحسى ، يؤدى إلى ذلك الخيال الجامح القلق وذلك الخليط من الأحلام الخيالية والأشكال الشائهة التى يتميز بها الفن الهندى .

وهذا القلق والضجر هو الدليل على أن الشعب الذى أنتج هذا الفن يدرك على الأقل جزئيا (أو يعى نصف وعى) التناقض الكامن فى التصورات التى يأخذ بها . وهذا التناقض هو كما يلى : فى الوقت الذى نجد فيه من ناحية أن الموضوع الحسى المباشر كالقرد أو البقرة أو الحجر يعلن أنه الهى أو هو الله ، نجد مع ذلك أن الموضوع الحسى ، من ناحية أخرى ، غير كاف على الاطلاق بالنسبة للوجود الالهى ، حتى أن هذا الوجود إنما يوجد تماما فى منطقة تجاوز عالم الحس بوصفه الواحد الذى لا شكل له ، أو على أنه الوجود الفارغ الخاوى تماما . ومن ثم فالخيال الهندى مضطر أن يحاول فى فنه اصلاح هذا التناقض والتوفيق بين الجانبين ، أعنى بين المطلق والموضوع الحسى ، بأن يرغم الموضوع الحسى على الاتفاق مع المطلق . وهو لا يستطيع ذلك إلا عن طريق امتداد لا حد له من الموضوعات الحسية التى تتشكل فى نسب هائلة وغريبة على أمل أن يؤدى

ذلك إلى أن تصبح كافية للتعبير عن الالهى . ومن هنا جاءت الأشكال الشائهة الغريبة الضخمة التى يتميز بها الفن الهندى . وهذا هو السبب كذلك فى تلك المبالغة العظيمة والهائلة فى الأحجام لا فقط بالنسبة للأبعاد المكانية ، بل كذلك بالنسبة للاستمرار والدوام الزمانى: فالأيام البرهمية Kalpas (١) لا نهاية لها . وهناك أيضا المشاهد الواسعة الهائلة للزمان نلتقى بها على الدوام فى التصورات الهندية وهذا ما يفسر لنا تعدد الأعضاء فى التماثيل الهندية التى تصور الآلهة . فهناك الكثير من الرؤس والأذرع والسيقان .

السمه البارزة فى الفن الهندى هى إذن عدم الكفاية التامة فى التعبير التى تكشف عنها بين المضمون والتجسد المادى . فالروح تكافح لكى تجد التعبير عنها لكنها تفشل فى ذلك . والاضطراب العنيف الذى يمثله هذا الكفاح لا يؤدى إلا إلى تلك الأشكال الخيالية الشائهة حيث نجد فيها كتل المادة الضخمة تطغى على الروح .

٦٦١ — ويمثل الفن المصرى القديم مرحلة أعلى قليلا من المرحلة الهندية فها هنا نجد الإنفصال بين الجانب الالهى والتجسد المادى أكثر وضوحا وإن لم يكن إدراكا كاملا بعد فهنا نصل إلى رمزية أكثر أصالة ويرمز إلى التصورات الدنيوية للشعب المصرى بوضوح فى أسطورة « العنقاء »(٢) وفى الأهرامات وفى

---

(١) Klapa كلمة سنسكرتية معناها اليوم البرهمى وهو يقاس بملايين السنين (المترجم) .

(٢) كان قدماء المصريين يعتقدون أن العنقاء وهى طائر خرافى يعمر خمسة قرون أو ستة ويحرق نفسه لكنه يبعث حياً من رماده مرة أخرى وهو أتم ما

تمثالين هائلين لمنون Memonon (١) وفى المسلات والمعابد وترمز المسلات إلى أشعة الشمس . والالتواءات فى الممرات المعقدة المحيرة فى المتاهات ترمز إلى حركات الأجرام السماوية المتشابكة كما أننا نجد هنا أيضا أعداداً معينة تستخدم كرموز لاسيما العدد سبعة والعدد إثنى عشر فالعدد ٧ هو عدد الكواكب ، والعدد ١٢ يرمز إلى الدورات القمرية أو عدد الأقدام التى ينبغى أن يرتفع اليها النيل لتخصيب التربة . ولذلك نجد المعابد المصرية تحتوى على ١٢ درجة من درجات السلم أو ٧ أعمدة أما أبو الهول فهو نفسه رمز اللغز الكون . رمز الغموض والسر رمز الرمزية ذاتها وفى استطاعتنا أن نرى هنا فى وضوح أكثر التفرقة بين الجانبين وبالتالى تخصيص هذا الرمز المحدد لكى يعبر عن ذلك المعنى المعين .

٦٦٣ — لكن لا توجد التفرقة الواعية الكاملة بين هذين الجانبين إلا عندما نلتقى بالفن الذى يعبر عن وحدة الوجود أو شمول الألوهية pantheistic عند الهنود والفرس ، وفى الجليل Sublime على نحو ما طوره شعراء العبرانيين

يكون شابا وجمالا . ولقد أشار هيجل إلى هذه الأسطورة بوصفها مثلا على تناسخ الأرواح فى كتابه محاضرات فى فلسفة التاريخ قارن ترجمتنا العربية لهذا الكتاب ص ٢٦٧ من الجزء الأول (المترجم) .

(٢) هناك تمثالان من آثار أمنحوتب الثالث ومن بقايا معبده الجنائزى ويزعم الاغريق أن ممنون الملك هو الذى قام بانشاء التمثالين المذكورين وهما من عجائب الفن . وزعموا انهما يرسلان أصواتا شجية عند طلعة الشمس كل صباح . وقالوا إنها تحية ممنون إلى أمه الشكلى وقد خلد هذه الأسطورة كثير من حجاج اليونان والرومان قديما شعرا ونثراً (المترجم) .

وأنبياؤهم ففى هاتين الحالتين نرى المطلق قد ظهر بوضوح فى جانب ، وظهر عالم الحس أو عالم الظواهر فى الجانب الآخر . وعندئذ يتصور المطلق على أنه الماهية الإلهية للعالم . وهى ماهية لا تكون الأشياء جميعاً بالنسبة إليها سوى أعراض فهى الحقيقة الجوهرية الوحيدة للكون ، وكل ما عداها ليس الا ظلا أو مظهراً أو تجليا لها . وفى هذه الحالة هناك علاقتان ممكنتان : فاما أن يتصور الالهى على أنه القوة الخالقة العالم فيكون مباطناً أو محايثا ثم يتكشف فى الظواهر كلها ، وفى هذه الحالة يرتبط الفن بالظواهر بوصفها تعبيراً عن الإلهى الكامن . ويعطينا هذا الموقف : الفن الذى يعبر عن وحدة الوجود الذى أتقنه الهنود والفرس ، وبدرجة أقل صوفية المسيحية فى أوربا . والسمة الأساسية لهذا الفن هى أنه يرى أن ظواهر الطبيعة كلها ، سواء فى الطبيعة ذاتها أم فى العقل ، هى مستقر لما هو الهى ؛ والعلاقة الثانية : هى أن يتصور الالهى على أنه يسلب العالم أو ينفيه بوصفه الحقيقة العليا السامية التى تفنى أمامها جميع الأشياء المتناهية وتتلاشى وتتحول إلى عدم . وإذا فجميع الظواهر تستخدم لقياس مجد الله وعظمته عن طريق صفة الانعدام الأساسية التى تحملها . وينتمى إلى هذا النوع الشعر الدينى عند العبرانيين . إذ يقول النبى داود عن الناس « جرفتهم كسنة يكونون . بالغداة كعشب يزول . بالغداة يزهر فيزول . عند المساء يجز فييبس . لاننا قد فنينا بسخطك وبغضبك ارتعبنا »[1] .

٦٦٣ — فى مثل هذه الأقوال نجد الجليل متميزاً عن الجميل تميزاً دقيقاً ، فالجليل هو محاولة التعبير عن اللامتناهى ، دون أن نكون قادرين على العثور على وسط حسى كاف للتعبير عنه — حتى إنه ليبقى فى نهاية المطاف شيئا لا يمكن

---

(١) مزامير داود — المزمور التسعون [٦ ، ٧] .

التعبير عنه ولا يمكن التفوه به . والجليل الحقيقي يحطم كل صورة ويمزق كل شكل نحاول أن نضعه فيه ، في حين أن الجميل حقاً هو على العكس الذى يعتمد على أن المطلق إنما يجد تعبيره الكامل والكافى فى تجسيد حسى وعلى هذا النحو يلتقى الجانبان فى اتفاق كامل وانسجام تام .

٦٦٤ — ويرى هيجل أن التفكك الكامل للفن الرمزى إنما يوجد فى هذه الأشكال الدنيا من الانتاج الفنى . كالحكايات الخرافية Fable ، والقصص الرمزية allegory أو الامثلة ذات المغزى الأخلاقى Parable . أو القصيدة الوصفية التصويرية والقصيدة التعليمية didactic . ولقد توسع هيجل ، بدقة شديدة ، فى وصف صلات القربى وألوان الاختلاف بين هذه الأعمال الفنية وبين الأنواع الفنية ذات الطبيعة الواحدة . ويمنعنا ضيق المكان عن تتبعه فى هذه التفصيلات . لكن ماهو مشترك بين هذه الأشكال جميعاً هو أن الانفصال بين الجانبين اللازمين للعمل الفنى — وهو انفصال يمثل سمة مميزة للفن الرمزى كان عظيما حتى أن حلقة الاتصال بينهما قد تحطمت ؛ أو أصبحت لا توجد إلا كعلاقة خارجية خالصة . فنجد لدينا الحكاية الخرافية مثلا فى جانب التجسيد المادى حادثة جزئية أو قصة . أما المضمون الروحى فهو يتألف من حقيقة مجردة أو أخلاقية المفروض أن الحكاية أرادت توضيحها . ولا يرتبط المضمون والتجسيد المادى هنا إلا بعلاقة خارجية فحسب . فليس هناك صلة روحية طبيعية بينهما : بل يرغمان آليا على الارتباط . لكن الفكرة الشاملة للعمل الفنى ذاتها تتطلب

---

(١) لاسيما الحكايات التى تروى على لسان الحيوانات وتهدف إلى مغزى أخلاقى كما هى الحال فى حكايات الشاعر الفرنسى « لافونتين » فى القرن السابع عشر [المترجم] :

بالضرورة وحدة عضوية بين الجانبين . ومن هنا لم تكن هذه الأشكال من الفن ، على نحو ما هى عليه ، ممثلة للفن الحقيقى الأصيل على الإطلاق ؛ وفيها يتلاشى الفن الرمزى كلون من ألوان الفن . والنقيصة الأساسية المنتشرة فى جميع مراحلها هى التنافر بين المضمون والتجسيد المادى ، وهو تنافر يمنع المضمون من الوصول إلى التعبير عن ذاته تعبيراً صادقا أبداً : بل يشار إليه فحسب ، ويوحى اليه بواسطة الرمز . وهذه النقيضة هى التى تدفع الفن إلى الأمام فيستأنف المسيرة إلى نوع آخر هو : الفن الكلاسيكى .

القسم الفرعى الثانى

الفن الكلاسيكى

The Classical Type of Art

٦٦٥ — لايبقى المضمون الروحى فى الفن الرمزى كامناً فى تجسده المادى ، لكن يظل خارجا عنه ؛ وترجع هذه النقيضة إلى سبب أساسى هو أن المضمون فى الفن الرمزى مجرد بدلا من أن يكون عينياً . فلقد سبق أن رأينا أن الفن هو إدراك المطلق ، والمطلق هو الروح ، ومن هنا فإن الروح تدرك نفسها فى الفن لكن الروح بالضرورة عينية ، لهذا فالوعى المحض ليس ، بما هو كذلك ، روحاً حقيقية . لأن الروح الحقيقية هى الوعى الذاتى . وحين تستخرج الروح ، كذلك ، من داخلها موضوعياً لنفسها ، فإنها فى هذه الحالة وحدها تكون قد جعلت من نفسها موضوعاً لذاتها وتكون بذلك قد ألغت تلك القسمة السابقة [إلى ذات وموضوع] وتغلبت على التمايز وفهمت جانبى الوحدة — وعندئذ فقط تصبح الوحدة العينية للروح التى تعرف نفسها ، وبعبارة أخرى ، الروح هى الكل ، لكنه ليس كلياً مجرداً ، لكن بما أنه كلى فهو لابد أن ينشطر إلى

الجزئي ، ثم يدرك كليته وجزئيته بعد ذلك في فردية عينية . فاذا كان على الفن أن يمكن الروح البشرى من إدراك الطبيعة الجوهرية للروح ، وتلك هى على وجه الدقة وظيفة الفن ، فإن ذلك لايكون ممكناً تماماً إلا حين يتصور الروح عينية في حين أن الروح في الفن الرمزى ، كما رأيناها في جانب المضمون ، إلا على أنها مجردة فحسب ؛ فالمضمون الروحى في الفن الرمزى لا يعتمد إلا على التجريد المحض ، وذلك ما نجده بوضوح في الفن الهندى الذى يتصور المطلق على أنه واحد لاشكل له . وهذا الواحد هو أكثر التجريدات كلها فراغاً وفقراً وخواء . وهو ليس أكثر من الوجود الخالص . وهو يتجلى في تجرده الكامل عن عالم الحس ، وفي علوه اللامتناهي على كل جزئيات الطبيعة ، بوصفه الكلى الفارغ الذى لاتلعب فيه الجزئية ولا الفردية أى دور .

اخفاق الفن الرمزى في الربط بين المضمون والصورة في حقيقته يرجع إلى تجريد المضمون، فالكلى المجرد ذاته يعنى أنه كلى لا يتحول إلى الجزئى والفردى، أعنى أنه كلى لا يتجسد في الأشكال الفردية . ومن هنا فإن المحاولة التى قام بها الفن الرمزى لكى يعرض تصوراته المجردة في تلك التجسدات الفردية التى هى ضرورية الفكرة الشاملة ذاتها عن الفن ـ محكوم عليها بالفشل : لأن المعنى الدقيق للتجريد هو ذلك الذى لا يستطيع أن يرتبط بالتجسد الفردى الحسى . فالواحد الذى لاشكل له عند الهنود هو ما تشير طبيعته ذاتها إلى أنه ينبذ الحسى ويرفض أى ارتباط به .

إذا أراد الفن ، إذن ، أن يبلغ مثله الأعلى أعنى أن يصل إلى التوازن والاتفاق والانسجام بين الصورة والمضمون . فإن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا إذا كان المضمون عينياً . والكلى العينى يستخرج من ذاته بالضبط لأنه عينى ، الجزئى

ويؤلف بذاته الفردى . ومثل هذا المضمون يتناسب تناسباً تاماً مع التجسد الحسى فيرتبط فى الحال بصورته الخارجية . لكن لكى يرتفع الفن إلى هذا المستوى فإنه من الضرورى أن يكف الشعب الذى ينتجه عن النظر إلى المطلق على أنه تجريد محض وأن يتعلم كيف يدركه على نحو عينى . ولقد قام اليونان بهذه الخطوة . فلم يعد الله عندهم مجرد وجود فارغ أو كلية خاوية لكنه فردية روحية . فآلهة اليونان هم أشخاص وأفراد شبيهة بنا . والمهمة التى يكرس الفن نفسه ليحققها هى أن يعرف المطلق فى حقيقته ولا يعنى ذلك إلا أنه يعرفه على أنه روح. وحين تبدأ الروح فى معرفة المطلق ، لا على أنه وجود فارغ بل على أنه روح ، فإن ما تتعلمه هو أن المطلق ليس إلا ذاتها وهكذا أصبحت النزعة التشبيهية Anthropomorphism[1] ، هى النزعة السائدة عندهم فتصوروا المطلق فى ثوب الفردية البشرية . والنزعة التشبيهية هى السمة الرئيسية البـــارزة فى الفن الكلاسيكى .

لما كان المضمون الروحى الآن لم يعد تجريداً لاشكل له ، وإنما أصبح فردية ذات شكل معين ، فإنه فى الحال يرتبط بالتجسد المادى الحسى ، ومن هنا كانت الفكرة الشاملة الجوهرية فى الفن الكلاسيكى تقول إنه يوجد توازن واتفاق كامل بين المضمون والصورة (أو المضمون والشكل) . فلم يعد

(١) هى النزعة التى تصور الله فى ثوب بشرى أو التى تضفى على الآلهة صفات الإنسان ، وقد كانت سائدة فى بلاد اليونان : فآلهة الأولمب تأكل وتشرب وتحب وتكره وتحسد وتحقد وتدبر المؤامرات وتكيد بعضها لبعض وتحارب بعضها بعضا .. الخ تماما كما يفعل البشر لكنها تفترق عنهم فى الخلود والقدرة الخارقة والسيطرة على قطاع معين [المترجم] .

المضمون خارجياً بالنسبة للصورة [أو الشكل] على نحو ما كان الأمر فى الفن الرمزى لكنه اقتحمها وأصبح كامناً فيها بوصفه روحها ، فالشكل الخارجى أصبح يعبر تعبيراً تاماً عن المضمون الداخلى ، فلاشىء فى المضمون يترك بغير تعبير : ومادام التجسيد المادى الكامل للفكرة فى صورة حسية هو المثل الأعلى للفن بصفة عامة ، فإنه ينتج من ذلك أن الفن يصل هنا فى الفن الكلاسيكى إلى كماله وتمامه ، صحيح أن الفن الرومانتيكى ، على نحو ما سنرى فيما بعد يمثل مرحلة من مراحل الروح أعلى من الفن الكلاسيكى ، لكنه لهذا السبب ذاته يعول إلى تجاوز الفن تماما والانتقال إلى دائرة أعلى .

٦٦٦ — لقد صور العقل اليونانى الجانب الإلهى فى معبد الآلهة شبيهة بالإنسان. ومادام مبدأ الفردية وقد تشكلت هو مبدأ جوهرى للفن فإن هذه الآلهة ليست شخصيات مجردة خالصة وإنما هى أفراد حقيقية أصيلة وضعت فيها الكثير من الصفات الأساسية ؛ ولكن لما كان من الضرورى التأكيد على أهمية الكلى الكامن فيها وهو الجانب الإلهى فإن كلية هذه الآلهة ينبغى ألا تهبط أكثر مما ينبغى بحيث تصل إلى جزئية العالم المتناهى لأنها ليست من موجودات هذا العالم رغم أنها موجودة فيه ، وهى لا تشارك فى الخصائص التجريبية التى لا نهاية لها بل تظل بعيدة فى سكون مبارك وراحة أبدية ، عالية على جميع التقلبات والحوادث العارضة . وهذا الجو : جو الهدوء والسكون والغبطة الخالدة هو السمة الرئيسية البارزة للآلهة كما صورها الاغريق فى فن النحت الذى يظهر فيه التركيز على أهمية الجانب الكلى فى الألوهية ، لأن الكلى ، بما هو كذلك ، هو الوحدة التى لم تدخلها قسمة ولا اختلاف ولا اشتقاق .

٦٦٧ — ومادام الفن الكلاسيكى هو بالضرورة ذا نزعة تشبيهية فإن الشكل

الحسى الذى يختاره على أنه مناسب أكثر من غيره ليضع فيه مضمونه هو الشكل البشرى . ولما كان المطلق يتصور الآن بوصفه روحاً عينية فان الإنسان يرى المطلق أولا فى ذاته [أعنى فى ذات الانسان] والشكل البشرى هو وحده ، من بين جميع الأشكال فى عالم الحس ، الذى يتلاءم تماما مع تجسد الروح وليكون مستقراً لها . والواقع أن الجسم البشرى هو الروح فى إطار مادى . ومن هنا كان فن النحت هو الفن الكلاسيكى على الأصالة . أو هو الفن الذى يعبر أكمل تعبير عن المثل الأعلى الكلاسيكى ، لأن النحت ، رغم أنه ليس قاصراً تماما على الشكل البشرى ، إلا أنه يتخذ من هذا الشكل موضوعا يناسبه تماما التعبير عن السكون والهدوء والغبطة المباركة اللامتناهية التى يتميز بها الفن الكلاسيكى . وهو بصفه خـــاصة يناسب التعبير عن السكون أكثر من التعبير عن الحركة .

٦٦٨ — يرتبط الفن الكلاسيكى بصفه خاصة باليونان ، مثلما يرتبط الفن الرمزى بالمصريين والهنود لكن ليس هذا الارتباط حصراً صارما ودقيقا ، فأى فن من الفنون ، أينما وجد ، يتفق فيه المضمون والشكل اتفاقا كاملا ينتمى إلى هذا الفن الكلاسيكى . كما أن أنواع الفنون الأخرى ليست غريبة تماما عن اليونان . ففى استطاعتك أن ترى ملامح الفن الرمزى موجودة فى فنونهم هنا وهناك . وفضلا عن ذلك ، ففى الشعر ولاسيما فى الدراما ، كان لهم فن هو فى جوهره رومانتيكى ، والشعر فن رومانتيكى .

٦٦٩ — ويتم انحلال الفن الكلاسيكى وتفككه من خلال التحقق التدريجى من واقعة أن تصور الجانب الالهى الذى يتجسد تصور معيب خاطىء . ذلك

لأن الله ينبغي أن يكون حراً وروحا لامتناهية في حين أن آلهة اليونان لم يكونوا أحراراً أو لامتناهين . فنظراً لكثرتهم وتعددهم فإن كلا منهم يحد الآخر ويقيده ، فلم تكن لهم اليد الطولى أو السيطرة العليا على العالم ولا حتى على مصيرهم ، إذ يعلو عليهم ويقف فوق رؤوسهم القدر الغامض الجبار ، فلم يكونوا سوى موجودات متناهية غير حرة ، أو ذات ، كالبشر تماما تخضع لضرورة سير الحوادث .

القسم الفرعي الثالث

الفن الرومانتيكي

The Romantic Type oF Art

٦٧٠ — حين نتحقق من أن الجانب الالهي في الفن الكلاسيكي متناه وغير حر ، فإن مايحدث بالفعل هو أن الروح تجد أنه لا يوجد شكل حسي وفردي قادر على التعبير عن طبيعتها تعبيراً كاملا وحقيقيا . لأن الفرد ، بسبب أنه واحد ضمن آخرين ، فهو متناه وغير حر . ومادام لا يوجد شكل حسي كاف للتعبير عن الروح فإنها تنسحب من تجسدها الحسي ، وترتد إلى نفسها وإلى ذاتيتها الخاصة . ويعطينا ذلك لونا جديداً من الفن ، لونا تميل فيه الروح شيئا فشيئاً إلى أن تطوف وتهيم داخل مملكتها الخاصة ، وإلى أن تسقط أقنعة الحسي تماما وتنسحب إلى ذاتها ، وأن تجرد نفسها من تجسدها المادى ، وهكذا يزول جانب التجسد المادى وتسيطر الروح على المادة : وهـــذا هو الفن الرومانتيكي .

٦٧١ — وهكذا تبدو أمامنا الخاصية الأساسية للفن الرومانتيكي . لقد ظل المضمون في الفن الرمزى خارجيا بالنسبة للشكل لأنه لم ينفذ فيه بعد ومن هنا

طغت المادة على الروح . أما المضمون في الفن الكلاسيكي فقد نفذ إلى الشكل نفوذاً حقيقياً وأصبح داخلياً فيه ، فكان التعبير تاماً وكاملاً ، وامتزجت الروح بالمادة امتزاجاً كاملاً في وحدة منسجمة . لكن الروح في الفن الرومانتيكي لم تنفذ إلى الشكل المادي فحسب وإنما تجاوزته . فها هنا تسود الروحية وتنفذ إلى الوجود المستقل مخلفة وراءها تجسدها المادي ؛ ومن ثم فالمضمون والصورة قد أصبحا هنا ، كما كانا في الفن الرمزي ، يمثلان طريقين متضادين ، كل منهما خارجي بالنسبة للآخر . فقد خلفا وراءهما الوحدة التامة التي كانت قائمة بينهما .

٦٧٢ — والفن الرمزي، بمعنى ما، هو أعلى أنواع الفن ، والفن الكلاسيكي هو أعلى أنواع الفن بمعنى آخر . فما دام معنى الفكرة الشاملة للفن نفسها هو الوحدة الكاملة بين المضمون والتجسيد ، فإن الفن الكلاسيكي ، لأنه وحده الذي يحقق هذه الغاية ، هو الفن الوحيد الكامل. لكن ما دام الفن الرومانتيكي من ناحية أخرى ، تدرك فيه الروح إدراكا واضحا طبيعتها الخاصة الحقة ، فانه لهذا السبب أعلى في التطور الروحي من الفن الكلاسيكي . لكن بما أن الفن الرومانتيكي يتخطى ويتجاوز النوع الكامل من الفن ، فإنه بذلك إنما يجاوز حدود الفن بأسره . والواقع أنه مرحلة انتقالية وتبدأ فيها الروح في ترك دائرة الفن خلفها متجهة إلى دائرة أعلى هي : دائرة الدين .

٦٧٣ — الروح تجد الآن ، إذن ، أنه ليس ثمة تجسيد حسي كامل كاف لها . لأن ما يرتفع إلى عظمة الروح وجلالها هو حياتها الروحية الداخلية التي لا يحتويها أية أشكال مادية . والحياة الداخلية للنفس Soul أو ذاتيتها المطلقة هي الموضوع الرئيسي الجوهري للفن الرومانتيكي . والفن الرومانتيكي ، من حيث جميع الأهداف والأغراض ، هو فن أوربا الحديثة ، أو هو فن الديانة المسيحية .

٦٧٤ — رأينا أنه إذا أرادت الروح أن تدرك طبيعة نفسها ، أى طبيعة الروح إدراكا حقيقيا فلا بد لها أن تدرك هذه الطبيعة بوصفها روحا عينيا أو بوصفها روحا لا تظل فى كليها الهادئة السعيدة ، لكنها تنشطر وتتصارع داخليا ، ثم تعود فتوفق بين نفسها وتصلح هذا الانقسام ، وتعود إلى الهدوء السعيد لكنه ليس هدوء السكون واللاعمل ، ولكنه الهدوء الذى يعقب الصراع والحركة . والوظيفة الجوهرية للفن الرومانتيكى هو استعراض هذا المسار الروح . فالروح لا بد لها أن تتغلب على آخرها . وهذا الآخر هو الطبيعة فى الفن الكلاسيكى ، أو هو بصفة عامة عالم الحواس ، ولقـــد كان المضمون الروحى هناك يوفق بين نفسه وبين الآخر الذى هو الوسط الحسى الذى يصل معه إلى اتفاق كامل . ولكن لما كانت الروح فى الفن الرومانتيكى قد انسحبت من العالم الحسى إلى عالمها الخاص ، فإن الانقسام الذى ينبغى عليها أن تصلحه لا بد أن يكون الآن فى جوفها هى : فآخرها its other ليس هو عالم الحس وإنما هو آخر روحى . والصراع الداخلى للروح مع نفسها . واغترابها عن ذاتها ، والتوفيق والمصالحة الذاتية النهـــائية ، أصبح هو مضمون الفن الرومانتيكى .

ولهذا السبب نجد أنه فى حين أن العمل الكلاسيكى يحمل طابع الخلود ، والغبطة ، والاستقرار ، والهدوء ، والراحة ، فإن الفن الرومانتيكى على العكس يتجه إلى تصوير الصراع والعمل والحركة . وفى حـين أن الألم والعـذاب ، والمعاناة ، والشر ، كانت فى الفن الكلاسيكى : اما أن تحذف تماما من الفن الكلاسيكى بوصفها أشياء غير جميلة ، وإما أن تهمل على أقل تقدير وتكون فى الخلف ، نجد أن هذه الموضوعات الآن قد نفذت إلى صميم نسيج الفن الرومانتيكى . فالفنان الكلاسيكى لا يصور هذه الأشياء، لكن العذاب والشر

وحتى القبيح ، نجد لها مكاناً فى الفن الرومانتيكى لأنها تمثل الروح الممزقة أو الروح التى فى صراع مع نفسها وهذا هو موضوع الفن هنا . والروح تصبح روحاً حقيقية حين تمزق نفسها اثنين ثم تعود من جديد لإصلاح هذا الانقسام عندما تنتشر فى جزئية العالم — والشر والقبح هما بوساطة لحظة الجزئية فى دائرتى الأخلاق والفن على التوالى — وتكون قد تغلبت عليهما ثم عادت إلى ذاتها منتصرة عليهما ، وهى لا تكون وحدة عينية إلا عندئذ فقط .

وهذا الصراع والانتصار للروح يوجد بصفه خاصة فى الوعى المسيحى على أنه الحيـــاة ، والموت ، وقيامة المسيح ، وينعكس بدرجة أقل فى الخبرات المماثلة عند الرسل والقديسين والشهداء . ومن هنا كانت هذه الموضوعات تناسب بصفة خاصة الفن الرومانتيكى ، ولقد كان العهد العظيم للتصوير [أو الرسم] فى العصور الوسطى يهتم ، فى الأعم الأغلب بدراستها . فقصة المسيح تضع بوضوح شديد أمام الخيال حقيقة عميقة لتصور جديد عن المطلق بوصفه الروح العينى . فلم يعد الله هو الكلية المحض ، التى تستقر فوق جميع الشئون الدنيوية فى راحة سعيدة ، لكن الله بوصفه كليا فهو ينشطر إلى الجزئية وينفذ إلى العالم الفعلى ويصبح شخصا حيا من لحم ودم ، فالله هو هذا الانسان الفعلى الفردى ، هو المسيح . والجانب الإلهى فى المسيح أعنى الجانب الآلهى فى حياته ومماته ، وألمه ، وعذابه ، والجلجثة .. Calvary[1] ، قد دخل فى كل صراع فى العالم المتناهى . وهذا هو الانشطار الذى يحدث فى الكلى فيخرج منه الجزئى . لكننا نجد فى قيامة المسيح وصعوده اللحظة الثالثة للفكرة الشاملة ، أو عودة الروح إلى نفسها ، إلى الوحدة العينية ، والتغلب على الانقسام ، وكذلك المصالحة التى تقوم بها داخل ذاتها .

(١) الجلجثة ، ويقال أيضا الجمجمة ، هو الموضع الذى تذهب الاناجيل إلى أن السيد المسيح صلب فيه . [المترجم] .

٦٧٥ — مادامت الروح فى الفن الرومانتيكى قد انسحبت إلى ذاتها ، فإن ما ينظر إليه الآن على أن له وحده قيمة لامتناهية هو ذاتها فحسب ، أما العالم المادى الخارجى فقد انحط وأصبح شيئاً تافهاً فى مغزاه لاشأن له .

القيمة اللامتناهية للشخصية السمة الرئيسية للفن الرومانتيكى ، وهذا واضح بصفة خاصة فى أدب وفن الفروسية . وللفروسية ثلاث سمات رئيسية هى : الشرف ، والحب ، والاخلاص أو الولاء . والمبدأ الذى تستند إليه كل سمة من هذه السمات هو : لانهائية الشخصية أو لاتناهى الذات . ومبدأ الشرف هو أننى أنا ، هذه الذات العارية ، شخص له بما هو كذلك قيمة لامتناهية (٥٣٢) فالشرف يناضل ، لا فى سبيل الخير العام ولا فى سبيل هدف أخلاقى ، وإنما فى سبيل التعرف على أنه لايمكن أن تنتهك حرمتى أنا كشخص . ويتضمن الحب الرومانتيكى المبدأ نفسه ، وهو إدراك القيمة اللانهاية فى هذه الحالة لشخص آخر ، والعثور على ذاتى الحقة فى هذا الآخر ، أما الاخلاص والولاء فى خدمة سيد ما ، فهو لايرتبط بموضوعات القيمة الاخلاقية التى قد يعتز بها هذا السيد بل بشخصية السيد وكل مايقوم به من أعمال سواء أكانت خيرة أم شريرة . والاعتراف بأن الذات غاية فى ذاتها ، ومن ثم الاعتراف بأنها لامتناهية يؤلف المبـــدأ الجوهرى للشرف والحب والولاء . ولا يوجد أى من هذه المثل العليا عند الاغريق فغضب « أخيل » وحنقه لم ينشأ بسبب أية إهانة وجهت إليه بوصفه شخصاً ما ، لكنه ظهر على العكس بسبب ضياع مايعتبره نصيبه فى الغنائم ، فما هو موجود بالفعل وخارجى . وهو الغنائم ، بوصفها شيئاً خارجيا هو وحده الذى الذى ينظر إليه هنا على أنه ذو قيمة . ولو أنه استرد نصيبه لكان كل شىء على مايرام . فالشرف الشخصى لادخل له بالموضوع ، وتلك هى الحال أيضا فى الحب الرومانتيكى ، وهو الذى يتميز به الفن الحديث ، فنحن لانجد له مكاناً

فى الفن الكلاسيكى على الإطلاق. فالحب المادى الخالص ، وليس الحب الروحى، هو ما يفهم فى الفن الكلاسيكى على أنه العلاقة الواضحة بين الجنسين .

٦٧٦ — وهناك نتيجة أخرى للأهمية التى يركزها الفن الرومانتيكى على جانب الذاتية أعنى جانب المضمون الروحى وإهماله الجانب الموضوعى أعنى جانب التجسيد المادى وهى أنه فى حين أننا نجد الشخصيات فى الأدب القديم يميل كل منها إلى التجسد فى مبدأ أخلاقى كلى كحب الأسرة مثلا ، أو رعاية الدولة والمحافظة عليها ، نجد الشخصيات فى الأدب الحديث تمثل نفسها أساساً ، والمصدر الذى تستمد منه نشاطها ليس مبدأ أخلاقياً لكنه الخصائص الفردية الخالصة لشخصياتها . فهى تسعى ، لا إلى تحقيق غايات كلية بل إلى تحقيق غاياتها الخاصة وقد تكون هذه الغايات الخاصة خيرة أو شريرة . لكنها إن كانت خيرة ، أعنى إذا كانت كلية من الناحية الداخلية فإنها تظل أيضا مطلوبة لا لهذا السبب ولكن لأن الفرد اختارها لتكون غاية شخصية له هو . ومن هنا فقد كان مصدر السلوك فى الدراما القديمة الصراع بين القوى الأخلاقية الكلية . ومصدر السلوك فى الدراما الحديثة هو الصراع بين الشخصيات الفردية بما هى كذلك التى تستند كل منها لا إلى مبدأ أخلاقى ولكن على أساس أنها تمثل شخصيتها الخاصة . وهذه حقيقة واضحة فى شخصيات شكسبير، فكل منها يعمل من مصادر داخلية تماما نابعة من شخصيته هو ، ويثابر على تحقيق أهدافه الخاصة أيا كانت الظروف ، ويظل متسقاً مع نفسه حتى النهاية ، فليست الحياة الموضوعية للدولة ، أو للأسرة ، أو المجتمع المدنى هى التى يصورها شكسبير، وإنما هو يصور حياة الروح الداخلية وذاتية الفرد .

٦٧٧ — التصوير [أو الرسم Painting] والموسيقى ، والشعر ، هى

الفنون الرومانتيكية البارزة (على الرغم من أن فن المعمار القوطى Gothic[1] هو فن رومانتيكى أساساً) . ويرجع ذلك إلى سببين : الأول هو أن الفن الرومانتيكى يهتم بالفعل والسلوك والحركة والصراع لا بالاستقرار والهدوء والراحة . والفن المعمارى لا يمكن أن يمثل الحركة اطلاقاً ، كذلك لا يمثل النحت هذه الحركة إلا فى أقل القليل . أما التصوير [أو الرسم] والموسيقى ، وقبلهما الشعر فإنها تصلح بطبيعتها ذاتها أن تمثل الفعل والحركة والعمل ، وفضلا عن ذلك فإن فن النحت يصور الشكل المكانى الخارجى ، لكنه لا يصور حياة الروح الداخلية . وهكذا فإن العين التى هى النافذة التى نطل منها على أعماق حياة الروح هى فى أفضل ألوان النحت عمياء عادة . فالعين لا تمثل إلا على شكل تجويف أو فجوة أو كرة عمياء . فى حين أن التصوير (الرسم) قادر على أن يقدم لنا بريق العين وتعبيراً واضحاً عنها . ومادام الفن الرومانتيكى يأخذ على عاتقه التعبير عن حياة الروح الذاتية ، فان النحت لا يناسب غرضه ، لأن النحت، وهو يركز على أهمية الشكل المادى ، الذى يستقر فيه الروح ، ولما كان يمثل الروح فى راحة مباركة سعيدة ، فهو بالضرورة فن كلاسيكى ، ثانيا : الوسط المادى فى التصوير ، والموسيقى ، والشعر هو أكثر مثالية وتخلصاً من الجانب المادى أكثر من المعمار والنحت ، فالوسط الذى يستخدمه الأخير هو المـــادة الصلبة والمكان بأبعاده الثلاثة . أما التصوير أو الرسم فهو لا يستخدم سوى

---

(١) طراز معمارى استخدام فى أوربا منذ القرن الثانى عشر وحتى القرن الخامس عشر أو السادس عشر حتى بداية احياء عصر النهضة واحياء الطراز الرومانى . ويسمى الطراز القوطى أحياناً بالطراز المدبب لكثرة استخدامه الأقواس المدببة والقباب . ومن أقدم الأمثلة على هذا الطراز كنيسة نوتردام بباريس ، وكاتدرائية اميان بانجلترا [المترجم] .

بعدين اثنين فقط ويمثل ظاهر المادة دون حقيقتها الواقعية . أما الموسيقى فهى تتجرد من المكان تماما بحيث لا تبقى إلا فى الزمان وحده ، ووسطها هو النغمة. وأخيراً فاننا نجد أن الوسط الذى يستخدمه الشعر هو الأشكال الداخلية الذاتية تماما التصوير الحسى .

٦٧٨ — الفن الرومانتيكى يحمل بذرة إنحلاله وتفككه داخل ذاته . فالفن طبقاً لفكرته الشاملة ذاتها هو إتحاد المضمون الروحى مع الشكل الخارجى ، وقد توقف الفن الرومانتيكى بالفعل ، إلى حد ما ، عن أن يكون فننا حين حطم الإتفاق والانسجام بين الجانبين الذى ظهر فى الفن الكلاسيكى. والفن الرومانتيكى يتضمن القول بأن الجانبين فى حقيقتهما مختلفان مادامت الروح الآن لا تجد تجسيداً حسيا كافيا التعبير عنها . ويمكن أن يفضى التطور المنطقى لهذا المبدأ إلى انقسام الجانبين تماما ، وحين يحدث ذلك نصل إلى التفكك الكامل للفن ، وتجد الروح عندئذ أن الفن ليس هو الوسط الحقيقى الكامل لها ، وأن دائرة جديدة الآن مطلوبة لكى تحقق فيها الروح نفسها وهذه الدائرة الجديدة هى الدين .

« القسم الثالث »

الفنون الجزئية

Particular Arts

٦٧٩ — لما كان جانب التجسد الحسي يمثل لحظة جوهرية في الفكرة الشاملة عن الفن ، فإن الفن لهذا السبب لا يمكن أن يظل مجرد فكرة فحسب ، بل لا بد أن يظهر في الوجود الفعلي الحسي بوصفه موضوعا للحواس . وما دام مضمون الفن واحداً في جميع الحالات وهو الفكرة Idea فإن الاختلاف بين الفنون لا بد أن يرجع إلى الوسط الحسي الذي يستخدمه . ومن ثم فإن الفنون سوف تصنف طبقا للأوساط المادية المختلفة التي تتجلى فيها الفكرة Idea ذاتها .

٦٨٠ — كما أن الفن في أنواعه العامة يظهر تقدما منطقيا من الفنون الدنيا إلى الفنون العليا . من الرمزي إلى الرومانتيكي ، فكذلك الفنون الجزئية ترتب وتنظم نفسها في تسلسل ضروري مشابه ، وسوف تكشف عن تقدم من الأشكال الدنيا إلى الأشكال العليا . والروحية المتزايدة هي التي تؤلف طريق التقدم في الأنواع العامة من الفن ، فلقد كانت المادة تطغى على الروح في الفن الرمزي ، أما في الفن الكلاسيكي فقد وقفت الروح والمادة على مستوى واحد ، ثم سيطرت الروح وسادت في الفن الرومانتيكي . وهذا المبدأ نفسه بالضبط هو الذي يحكم تطور الفنون الجزئية : فأول وأوفى فن هنا هو المعمار وهو مادي في الأعم الأغلب . فهو يتخذ من المادة الجامدة وسطا له بأبعادها الثلاثة . وفي الطرف الأقصى المقابل نجد الشعر بوصفه آخر الفنون وأعلاها . إذ فيه يمحى الجانب

المادى شيئا فشيئا إلى أن يزول تقريبا ، وهذا الجانب المادى يتألف من كلمات أعنى أصوات تستخدم كعلامات وتصويرات حسية images هى فى أساسها ذاتية وداخلية خالصة . وبعبارة أخرى فان التقدم يعنى الزيادة المطردة للذاتية فى الفنون .

ولهذا السبب أيضا يتفق تقدم الفنون الجزئية مع تقدم الانواع العامة للفنون تماما : فأدنى الفنون وهو المعمار هو فن رمزى أساسا على الرغم من صوره الكلاسيكية والرومانتيكية . والنحت هو الفن الكلاسيكى . أما التصوير [الرسم] والموسيقى والشعر هى الفنون الرومانتيكية أعنى الفنون الذاتية لحياة الروح .

« القسم الفرعى الاول »

فن المعمار الرمزى

٦٨١ — تتخذ الفكرة فى فن المعمار من كتل المادة الجامدة الضخمة وسطا تظهر فيه فوسطها هو المادة بكل صلابتها وجمودها وأبعادها الثلاثة . والأشكال التى تستخدم هى أشكال الطبيعة غير العضوية فهى لا تتخذ الشكل البشرى العضوى أساسا لها كما يفعل النحت لكن وسطها هو المادة على نحو ما تحكم لا بقوانين الحياة بل بالقوانين الآلية الجاذبية . ولهذا السبب نجد أن الخط المستقيم، والمستطيل، والاشكال المجردة الاخرى هى التى تؤلف الأشكال الرئيسية التى تصب فيها المادة . ومنظر الفكرة Idea أو رؤيتها يمكن أن يوجد ، كما يتمثل فى الوحدة وسط الاختلاف، فى الاشكال المجردة للتناسق والتماثل ، والتساوى، والانطباق على قاعدة ما ... الخ .

ويمر فن المعمار بثلاث مراحل هى : (١) - المرحلة الرمزية أو الشرقية (٢) - الكلاسيكية أو الاغريقية (٣) - الرومانتيكية أو المسيحية .

السمة الأساسية السائدة فى البناء الرمزى هى أنه يوجد كغاية مستقلة قائمة بذاتها ، فهو لا يخدم غرضا سوى أن يرمز إلى إحدى التصورات المجردة ، أما المعابد الكلاسيكية ، فهى على العكس ، لا توجد لذاتها وإنما لكى تكون المحراب المقدس لتمثال الإله . ومن هنا فما دام الفن هو بالضرورة غاية فى ذاته ، فإن المعمار ، فى الفترة الكلاسيكية ، لا يكون فنا مستقلا خالصا وإنما يصبح خادما للنحت . ومن ثم فالنوع الرمزى المستقل هو النوع الأساسى للعمارة بوصفها من الفنون الجميلة .

المضمون الذى يرمز إليه العمل الفنى المعمارى المستقل هو باستمرار فكرة عامة مجردة أو هو جانب من جوانب الطبيعة ينظر إليه على أنه مقدس وإلهى . ويعد « برج بابل » المثل الأسطورى الأول فهذا البرج لا يخدم غرضا معينا ، وهو بالتالى عمل فنى مستقل تماما ، فهو يرمز إلى فكرة وحدة الشعب الذى شيده . ومدينة « اكباتان » ... Ecbatana (١) ، من ناحية أخرى ، يحيط بها سبعة حوائط متحدة المركز ، وفى الوسط توجد القلعة الملكية وكنوزها وهى ترمز إلى دوائر السماء وهى تلتف حول الشمس .

ولا تخدم المسلات المصرية أى غرض سوى أن تمثل أشعة الشمس . كما توجد فى مصر أيضا مناطق شاسعة مليئة بالأعمدة وتماثيل ممنون ، وأبى الهول ، والحوائط والممرات . وليست هذه المنشآت معابد ولا أماكن للسكنى ولكنها شيدت لكى ترمز فقط إلى تصورات مجردة مختلفة . ولم تبنى المنعطفات الملتوية

---

(١) هى مدينة همدان الآن وكانت عاصمة للقسم الجنوبى والأكبر من مملكة ميديا القديمة بغربى آسيا [المترجم]

فى ممرات المتاهات لغرض صبيانى كأن تعيد لترمز إلى مشكلة محيرة نبحث لها عن حل أو مخرج ، بل لتمثل مسار الأجرام السماوية ، والممرات داخل الأهرامات وهى قبور ، تفسر هجرات الروح المختلفة بعد الموت وتجوالها فى المكان .

٦١٣ — (٢) — المعمار الكلاسيكى .. Classical Architecture

المعمار الكلاسيكى ليس مستقلا لكنه يعتمد على شىء آخر : لأنه يخدم أغراضا هى إقامة محراب لتمثال الإله ، وأماكن يجتمع فيها الناس للعبـــادة . وخاصية الافتقار إلى آخر هذه تكشف عن نفسها أكثر فى كل تفاصيل المبانى : فالأعمدة لا تقف شامخة بذاتها بغير غرض كما هى الحال فى المسلة المصرية ، لكنها تخدم أغراضا نافعة بأن تكون دعائم السقف . وتلك هى وظيفتها الأساسية ، فالعمود الذى لا يخدم غرضا ولا يدعم شيئا إنما هو وجود زائف وكاذب . وإذا ما نظرنا إلى تطور المعبد الاغريقى من خلال : « الفن الدورى Doric »[1] ، « والفن الأيونى ionic »[2] « والفن الكورنثى Corinthian »[3]

---

(١) نسبة إلى الدوريون الذين قدموا حوالى ١١٠٠ ق . م فسادت بلاد الاغريق عصور مظلمة لعدة قرون . ومع ذلك فإنهم فى الفترة البدائية من الحضارة الاغريقية أسهموا فى تقدم العمارة ، وصناعة الآنية الفخارية ، وفن النحت [المترجم] .

(٢) نسبة إلى أيونيا ، اقليم قديم على الساحل الغربى لآسيا الصغرى من مدنه ملطية التى نشأت فيها أول مدرسة فلسفية فى التاريخ : طاليس ، انكسماندر ، انكسيمانس [المترجم] .

(٣) نسبة إلى كورنثوس إحدى مدن اليونان القديمة وكانت مدينة غنية قوية فى عهد الاغريق القدماء ومركزا فكريا عظيما [المترجم] .

اوجدنا تطوراً تتزايد فيه الناحية الروحية . فالبناء د هو أكثر هذه الأبنية غلاظة ومادية والبناء الكورنثى هو أرفعها .

ولم تكن هذه المعابد ترمز إلى شيء في البداية بل كانت كلها تحددها فكرة مركزية واحدة هى خلق بيئة مناسبة لإقامة تمثال الاله . لكنها مع ذلك ليست نافعة فحسب بل جميلة فى ذاتها أيضا . ومن الصعب أن يوصف المعمار الرمزى بأنه جميل، لانه ، فى الاعم الاغلب يتسم بالجلال أكثر من الجمال لما فيه من نسب ضخمة وكتل مادية طاغية . فى حين أن المعبد الاغريقى صغير ورقيق نسبياً ، والفكرة هنا لا تكافح عبثاً الكتل المادية الضخمة لكنها تنفذ بطريقة فيها انسجام وتآلف داخل الشكل الخارجى .

٦٨٤ — (٣) - المعمار الرومانتيكى Romantic Architecture الامثلة الرئيسية لهذا اللون من الفنون إنما توجد فى الكنائس القوطية فى أوربا الحديثة ولما كنا لانزال فى دائرة العمارة ، ولما كانت العمارة بصفة خاصة فناً رمزياً ، فاننا نجد الرمزية لهذه الاسباب منتشرة هنا أيضا . فالأبنية الصليبية الشكل [أى التى تشبه الصليب] والابراج المخروطية [الدقيقة الأطراف ذات القمة المدببة] ، والإتجاه بصفة عامة إلى تشييد المبانى الضخمة الهائلة الارتفاع والقمم الشاهقة — ذلك كله يدل على الرمزية . ومع ذلك فان روح الرمزية هذه يتخللها شيء من الرومانتيكية فهذه الابراج الهائلة، وهذه الطوابق يعلو بعضها بعضا ، الاقواس والنوافذ العالية والمبانى ذات القمم الضخمة ، تمثل تطلعات الروح الصاعدة التى انسحبت من العالم الخارجى لتنعم بعزلة ذاتية خاصة . ولقد سبق أن رأينا أن الخاصية الأساسية للفن الرومانتيكى هو على وجه الدقة هذا الإنسحاب للروح من العالم الحسى الخارجى إلى الذاتية التى تمثل الحياة الداخلية للروح — وهذا هو ما تمثله الكنيسة المسيحية بصفة عامة . لقد كان المعبد الاغريقى بعواطفه

وأعمدته مفتوح العالم : يدعو ويشجع على الدخول والخروج ، وهو مرح مبتهج ، كما أنه سطح ، واسع على عكس الكنيسة المسيحية الضيقة العالية وهذا السطح المنبسط الأفقى يمثل الامتداد فى العالم الخارجى إلى الإمام . ولقد أبقت الكنيسة القوطية على هذه الخصائص كلها فالأعمدة فى هذه الكنيسة داخلية وليست خارجية ، والكنيسة ككل مغلقة تماما مكونة مستقر النفس التى تريد أن تنغلق على ذاتها وتنعزل عن العالم الخارجى . ولا تدخل اليها الشمس الا بشعاع ينفذ من خلال نوافذ زجاجية ملونة . وكل انسان يأتى إلى هذه الكنيسة ويذهب ، يصلى راكعا على ركبتيه ثم ينصرف وفى الوقت نفسه تقام جميع ألوان الشعائر الدينية . لكن كل هذا التنوع لحياة متغيرة لا يمكن أن يملأها ، لا يمكن أن يعكر صفو السلام العريض لأماكن هائلة خالية أو لسراديب ظليلة تخلق فوق الرؤس . وامتصاص هذه الحياة كلها بأماكنها الساكنة الهادئة اللامتناهية يمثل ، بطريقة حسية ، لانهائية الروح وتطلعاتها . وإذن فان ما يؤكد على أهميته هنا هو الحياة الداخلية للنفس التى انعزلت عن العالم ، أو الذاتية التى هى المبدأ الجوهرى للفن الرومانتيكى .

القسم الفرعى الثانى

من النحت الكلاسيكى

The classical Art oF Sculpture

٦٨٥ — الوسط الذى يعمل فيه النحت Sculpture لايزال ، بغير شك ، هو المادة الجامدة . لكن بينما نجد هذه المادة الجامدة كانت فى العمارة مادة شديدة الجمود Crass أعنى مادة لا عضوية غير روحية تحكمها قوانين الجاذبية الفزيقية الآلية ، فاننا نجد أن الوسط الذى يعمل فيه النحت هو الآن

المادة التي نفخت فيها الروح من أنفاسها . هي المادة العضوية التي تحكمها قوانين الحياة وذاتيتها الداخلية الخاصة ، وبصفة خاصة المادة العضوية على هيئة الشكل البشري . وفضلا عن ذلك فان النحت يسلب المادة واحدة على الاقل من خواصها ويحذفها بعيداً وأعنى بها خاصية اللون . صحيح أن هناك مجموعة كبيرة من التماثيل ملونة ولقد وجدت هذه التماثيل عند الاغريق . لكن التمثال النموذجي الأصيل هو تمثال بغير لون . أو على الأقل ، إذا كان لابد من وجود لون ، فانه لونه محايد وغير مؤثر . ولقد كان للتماثيل لون مطرد هو لون البرونز أو الرخام . ومادمنا قد أهملنا اللون على هذا النحو فان كل ما سيكون أساسيا بعد ذلك هو الهيئة أعنى الشكل المكاني المجرد .

والشكل البشري يؤلف مركز النحت — فأشكال الحيوانات والموجودات الاخرى هي أشكال ثانوية — لأن الجسم البشري هو التجسد المادي الكافي للتعبير عن الروح . وهكذا كما سبق أن رأينا تجد الروح ، في نهاية المطاف ، أنه لا يوجد شكل حسي كاف للتعبير عنها وإذن فنحن حين نقول ان الجسم البشري كاف للتعبير عن الروح فاننا لا نعني سوى أنه كاف إلى حد كبير جداً إلى حد أعلى مما يمكن أن يصل إليه أي شكل حسي خالص . ومادامت الروح هنا كامنة في الشكل ، مادام التجسيد والمضمون يوجدان في وحدة وتوازن كامل فان النحت لهذه الأسباب هو الفن الكلاسيكي البارز .

٦٨٦ — الوسط الذي يعمل فيه النحت ليس هو المادة بكل كيفياتها الغليظة ، فكيفيات المادة ، لاسيما لونها ، تحذف منها بحيث تبقى مع جوانبها الكمية فقط أعني جانب الامتداد الخالص ، والشكل المكاني ، والخارجية المحض . وما يقابل هذا الطابع الكلي المجرد في الوسط الحسي على نحو بارز ، ما يقابله في جانب

الروح هو الملامح الكلية والجوهرية للروح . فهذه ، بالتالى ، تمثل الموضوع المناسب للنحت . وذلك يعنى أن النحت سوف يصور الروح فى كليتها المستقرة وسكونها الهادىء بحيث يحذف الاضطرابات العنيفة للروح التى تهبط بها إلى دوامة الأنشطة الجزئية فى العالم . وتماثيل الآلهة عند الاغريق تحمل كلها هذا الطابع الهادىء وغيره من الصفات الدنيوية الساكنه ، أو هذا الوقار الخالد .

ومع ذلك فإن هذا القول لا يعنى أن النحت لابد أن يصور تجريدات خاوية وتشخصيات فارغة مثل : الحظ ، الحب ، العدالة ... الخ بل على العكس فإن مخلوقاته سوف تكون شخصيات فردية حية وعينية : لكن ما ينبغى أن يصور بدقة هو السمات الجوهرية الدائمة للشخصية أو الصفات العامة مثل : الخيرية ، والشرف ، والشجاعة ، والذكاء النادر ... الخ . أما الجوانب العارضة الطارئة التى تصور المزاج والانفعال : كالغضب ، والدهشة ، .. الخ فينبغى حذفها . فالتصوير (أو الرسم) هو الذى يمكن أن يصور هذه الإنفعالات بدقة وليس النحت . ولا يعنى مطلب الكلية حذف كل حركة أياكان نوعها . فهناك كثير من التماثيل المشهورة مثل تمثال رامى القرص يصور الحركة . لكنه يعبر عن الحركة فى أبسط ألوانها إذ ينبغى الا يكون تصوير الحركة هذا سبباً لتشويه الصفات الأساسية للشخصية . ففى حالة الغضب العنيف نجد أن شخصية الإنسان كلها قد امتصت فى هذا الإنفعال الواحد فاختفت ملامحه الأساسية ، ومثل هذه الحالات للنفس لا تتناسب مع فن النحت . إذ لابد أن تظل الشخصية مستقرة على أساس كليتها الجوهرية . أما التعبير عن الأمزجة المحض، ونزوات الأفعال، وجميع الحالات الشخصية والذاتية الخالصة للنفس فيجب استبعادها . ولهذا السبب نجد أن لمحة العين وبريقها يختفى فى أروع التماثيل ، رغم أنها موجودة فى التصوير

(أو الرسم) ، لأننا لا نجد الأعماق الذاتية لحياة النفس ولا نجد تصويرها الدقيق إلا فى الفن الرومانتيكى .

النحت الرمزى والرومانتيكى ، رغم أن هيجل فى عرضه لهما مسهماً مساً خفيفاً ، أقل فى أهميتهما من أن يدرسا هنا . فالصفة الطاغية للنحت فى أروع إنتاجه هى صفة كلاسيكية أساساً .

« القسم الفرعى الثالث »

الفنون الرومانتيكية : التصوير . والموسيقى ، والشعر

Painting Music and Poetry

٦٨٧ ـــ المبدأ الذى يرتكز عليه الفن الرومانتيكى هو إنسحاب الروح من العالم الحسى الخارجى ، ولهذا السبب ذاته نجد أن العالم الحسى الخارجى لأول مرة قد اكتسب ، فى الفن ، حق الوجود المستقل القائم بذاته . إذ لم يظهر العالم الحسى فى الفن الكلاسيكى إلا مرتبطا بالروح ، وبالتالى معتمداً عليها . أما الآن فقد انفصل كل جانب عن الآخر ، رغم أن الرابطة لم تنقطع تماما ما دام أن ذلك لابد أن يعنى انهيار الفن تماما ، فكل منهما يقف فى مواجهة الآخر بوصفه وجوداً مستقلا قائماً بذاته ، وتنفصل الذاتية والموضوعية مادام الفن يتخذ من الذاتية مبدأ له بصورة قاطعة ويرفض الموضوعية رفضا متزايداً . وكلمة الذاتية لها معنيان : فهى تعنى من ناحية الحياة الواعية الأنا كشىء مضاد للعالم المادى . وهى تعنى من ناحية أخرى ما ينتمى إلى هذا الأنا الجزئى كشىء مضاد لما ينتمى إلى ذلك الأنا الاخر ، أعنى الأهواء ، والنزوات الفردية ، أو الخصائص الشخصية الخاصة بهذا الفرد أو ذاك والتى تعارض السمات الكلية الجوهرية الدائمة للحياة البشرية والتى تعتبر من هذه الزاوية موضوعية .

ولقد أصبح الفن الرومانتيكي ذاتياً بهذين المعنيين معا . فهو من ناحية يركز الحياة الداخلية للنفس ويبتعد بالتدريج عن جانب التجسيد الحسي ، لكنه يميل من ناحية أخرى إلى أن يصور بحرية متزايدة الخصائص الشخصية والسمات العرضية للشخص الجزئي .

(ا) التصوير أو الرسم Painting

٦٨٨ ـ يتخذ الإبتعاد عن التجسيد الحسي في الفن الرومانتيكي ، في البداية ، صورة سلب المكان . ولا يتم بالطبع دفعة واحدة . فالرسم وهو أول الفنون الرومانتيكية لا يحذف إلا بعداً واحداً من أبعاد المكان ويبقى على البعدين الآخرين أي السطح المستوى الذي يتخذ منه وسطا يعمل فيه وعلى ذلك فلم يعد يتخذ من المادة الجامدة الثقيلة الموجودة بالفعل أساساً له ، لكنه يستخدم فقط ظاهرة المادة بما هو كذلك وهذه الصورة الخادعة ، أو هذا الظاهر للمادة الجامدة ، إنما يخلقها الفنان . وعلى هذا فبينما نجد الوجود الحسي للعمل المعماري أو النحت كان شيئا ماديا بالفعل ، فاننا نجد الجانب الحسي للرسم ليس ماديا إلا جزئيا فقط والجزء الباقي عقلي أو ذهني mental وبهذه الطريقة يظهر الآن جانب الذاتية التي في قلب التجسيد الحسي نفسه . أما القول بأن التصوير أو الرسم صورة خادعة فحسب ، فان ذلك ليس نقصاً أو عيباً فيه ، كما يظن أحياناً ، لكنه علامة على تقدمه وتجاوزه للنحت . أما بالنسبة للمسائل الأخرى : فالوسط المادي للتصوير أو الرسم هو الضوء واللون ، فهو من خلال تمايز اللون يخلق الصورة الخادعة .

٦٨٩ ـ واطراد الذاتية وزيادتها تعني أيضا ، كما سبق أن ذكرنا ، أن التصوير بوصفه فناً رومانتيكياً ليس محصورا كالنحت في نطاق الملامح الكلية

الدائمة الشخصية البشرية . بل إن الخصائص الفردية ، والأهواء ، والنزوات وكل حياة النفس وما فيها من ثراء ، مفتوحة أمام الرسم ليصورها بدقة كذلك يمكن أن تكون : الدهشة ، والغضب ، والابتسامة العابرة وغيرها من الأطوار العابرة للنفس موضوعا للرسم والتصوير ، ولهذا السبب نجد الآن أن لمحة العين وبريقها أصبحت الآن هامة . ولهذا السبب نفسه لم تعد الشخصيات بحاجة إلى أن تصور فى سكون ووقار (كما كانت الحال فى النحت) بل يمكن الآن أن تعرض بكل حركتها الحية ونشاطها المتدفق . ومع ذلك فالرسم من هذه الزاوية محدود لأنه لا يستطيع أن يعرض إلا لحظة واحدة من الزمان ، فهو ليس بذاته ، كما هى الحال فى الموسيقى والشعر ، ممثلا لمسار زمانى يمكن أن تتطور فيه مراحل مختلفة من الحركة .

٦٩٠ ـــ ما دامت الشخصيات فى الرسم لا تحتاج إلى أن تظل محددة ثابتة فى كليتها وسكونها لكنها يمكن أن تهبط إلى الجزئية ، فإن الألم والعذاب والمعاناة من ثم ، يمكن أن ينفذ إليها . لكن لا ينبغى أن يستغل ذلك أكثر مما ينبغى ، فالشرط الأساسى للفن هو أنه ينبغى أن يعرض الروح فى اتفاقها مع ذاتها وهذه الحقيقة تشكل الدافع الأول وراء قطاعات كبيرة من الرسم المسيحى فى العصور الوسطى ، فحتى الألم المبرح التى عانته العذراء Madonna [1] . لفقدان ولدها هو ألم يمكن أن نلمح من خلاله انتصار الروح واتفاقها مع ذاتها .

---

(١) مصطلح يستخدم فى فنون العصور الوسطى بصفة خاصة للإشارة إلى السيدة مريم وكانت المادونا Madonna موضوعا محببا لنفوس الفنانين فى القرن الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر (المترجم) .

٦٩١ — وإحدى النتائج المترتبة على الانفصال الذى يحدثه الفن الرومانتيكى بين الروح والعالم الخارجى هى تدعيم الوجود المستقل للعالم الخارجى الذى يقوم بذاته (٨٧ ب) والوجود الخارجى بما هو كذلك يمكن أن يكون موضوعا للرسم أو التصوير ويؤدى ذلك إلى نشأة فن تصوير المناظر الطبيعية ، وهذا الأسلوب فى الرسم يصور لنا ما يبدو فى البداية بغير روح، وخال من الجانب الإلهى أعنى : الطبيعة . لكن لا تزال حياة النفس الذاتية هى التى تشكل أساسا موضوع مثل هذه الصور ، فالفنان يكتشف فى أطوار مختلفة للطبيعة وشائج قربى مع حالاته وأطواره هو الخاصة ، فالطبيعة هادئة مسالمة ، أو غاضبة شرسة ، عاقلة رزينة أو مجنونة كئيبة المزاج . والواقع أن هذه الحالات هى حالات نفسه الخاصة أعنى الفنان الذى يرسم ، وليست موضوعات خارجية محض الطبيعة .

(ب) الموسيقى Music

٦٩٢ — الموسيقى تنفى المكان تماما فلا توجد إلا فى الزمان وحده ومن هنا فما دام كل ما يمكن أن يرى بالعين لابد أن يوجد فى المكان فسوف يتوقف هذا الفن عن مخاطبة حاسة البصر ويلجأ إلى حاسة السمع . ومن ثم فالوسط المادى الذى يستخدمه هو تتابع الأصوات والنغمات فى الزمان .

٦٩٣ — هذا السلب الكامل للمكان يجعل الموسيقى فنا ذاتيا خالصا .

لقد كان للتمثال وجود قائم بذاته فى المكان فهو شىء مستقل ، ولقد ألغيت هذه الموضوعية الغاء جزئيا فى فن التصوير ، لأن الصورة ليست سوى ظاهر فحسب ومع ذلك فحتى الصورة لها وجود خارجى بوصفها شيئا ما .

أما النغمة الموسيقية فليس لها مثل هذا الوجود أو الدوام لأن ما أن تخرج

إلى الوجود حتى تفنى وتتلاشى ، فليست لها موضوعية حقيقية . ومن هنا فلا يظهر الفصل بين الذات والموضوع فى الموسيقى كما يظهر فى غيرها من الفنون . فالمشاهد يقف ليتأمل التمثال أو اللوحة الفنية كشيء خارجى عنه . فالأنا فى هذه الحالة تنفصل عن موضوعها . لكن ما دامت هذه الموضوعية الخارجية تختفى فى الموسيقى فإن الإنفصال بين العمل الفنى ومن يشاهده يختفى أيضا . وهكذا ينفذ العمل الموسيقى إلى صميم الروح ويتحد مع ذاتيها فى هوية واحدة.

٦٩٤ — ولهذا السبب نفسه كانت الموسيقى أكثر الفنون كلها إثارة للعواطف فالذات فى حالة : الإحساس ، أو التفكير ، أو التصور ، تقف فى مواجهة موضوع تتأمله . لكن هذا الإنفصال يختفى فى الإنفعال العاطفى إذ تستغرق النفس فى موضوعها وتلتحم مع موضوعها فى هوية واحدة ، هوية بمعنى أن النفس فى هذه الحالة لا تعى التفرقة بين ذاتها وبين الموضوع مادام الوعى ليس حالة انفعالية لكنه حالة معرفية . ومن هنا فإن الموسيقى تلجأ مباشرة إلى مخاطبة الإنفعالات والعواطف .

٦٩٥ — وحتى الصيحات فى الطبيعة ينظر إليها على أنها تعبير مباشر عن الحياة الإنفعالية الداخلية . لكن الخليط المحض من الأصوات أو الصيحات ليس فى ذاته فنا ، وهو لا يصبح فنا إلا عندما تدخل فيه النفس بناء معماريا من العلاقات المرتبة . ومثل هذه العلاقات المرتبة تدخل الوحدة على الأصوات المختلفة . فالكثرة الشديدة الخلطة ليست جميلة ، بل الكثرة التى يحكمها مبدأ يوحد بينها ويكشف عن الفكرة وبالتالى تصبح جميلة فالتناسب ، والإنطباق على قاعدة، والتساوق فى نبضات الزمان وسط اللامساواة فى أطوال النغمة ، له أهمية كبيرة هنا . فالإنسجام واللحن هما لونان من إدخال الوحدة على النغمات المختلفة كيفا وكما .

٦٩٦ — الإيقاع ودقات الأداء تؤدى وظيفة خاصة فى الموسيقى، وفى الشعر أيضا . والأساس الفلسفى لدقة الأداء ، وتفسير تأثيرها غير العادى على النفس تعتمد على واقعة أن الأنا تجد فيها الصورة المقابلة المطلقة لذاتها . فالزمان فى ذاته نهر متدفق مطرد متصل لا تمايز فيه ، وهذا الاتصال المجرد يقابل الكلية العارية للأنا التى تخلو من المضمون . غير أن طبيعة الأنا الحقيقية لا تكمن فى هـذه الكلية المجردة . إن الذات لا تكشف عن طبيعتها الحقيقية إلا عندما تنشطر قسمين وتجعل من ذاتها موضوعا لنفسها ثم تعود فتعالج هذا الانقسام وتلغيه ، وتعود من جديد إلى ذاتها . والدقات تدخل على الاتصال المجرد للزمان تقسيما إلى فترات متساوية . لكن كل لحظة من لحظات الزمان ، رغم تمايزها على هذا النحو عن اللحظة التالية ، فانها مع ذلك تتحد معها فى هوية واحدة . إذ لا يمكن التمييز بين لحظة معينة من لحظات الزمان وغيرها من اللحظات فكل منها هى آن وعلى ذلك فالدقات تدخل تقسيما على الاتصال المجرد للزمان ، ولكن هذا الانقسام يعود فيلغى فى الهوية المطلقة للفترات [التى انقسم اليها الزمان] . وتجد الذات نفسها فى هذه العملية ، لأنها تجد فيها وحدة مجردة ثم تقسيما ذاتيا وأخيرا عود إلى الوحدة والاتحاد مع نفسها . وهذا هو مصدر الاشباع العميق الذى تحققه دقات الإيقاع والأداء فى الموسيقى لنفوسنا .

(ح) الشعر ... Poetry

٦٩٧ — انسحاب الروح من الغلاف الحسى الذى يغلفها يكتمل تماما فى الشعر . ذلك لأن الوسط الذى يعمل فيه الشعر هو التصويرات images أو التمثل الذهنى الداخلى تماما . ومع ذلك فهو يظل يشترك مع الموسيقى فى الصوت Sound . لا على أنه تجسيد فعلى له ، بل على أنه وسيلة للاتصال بين العقول ، لكن الصوت لم يعد الآن كما كان فى الموسيقى ، هو ذاته بوصفه صوتا محضا ،

غاية جوهرية . وإنما تحول الصوت الآن وأصبح كلمة لا تحمل بذاتها مغزى لكنها علامة عفوية على فكرة ما أو تمثل معين . والشكل الحقيقي في الشعر أو التجسيد هو اذن الفكرة أو التمثل ذاته . وهذا المجاز الذهني أو التخيل الذهني هو في الوقت نفسه المضمون ، فهو يحمل في داخله سمات كل من المضمون والشكل فهو لأنه ينتمي إلى جانب الروح والذاتية الداخلية فهو المضمون . لكن بما أنه لم يكن قط كليا مجردا لكنه كان باستمرار منغمسا في الفردية ومغلفا بالخيال الحسي، فإنه من هذه الزاوية ، ينتمي إلى جانب التجسيد المادي أو الشكل .

٦٩٨ — الحجارة ، والألوان ، والنغم ، وهي الأوساط التي تعمل فيها الفنون الأخرى ، كما سبق أن رأينا [النحت — الرسم — الموسيقى] ، مقيدة بطرق مختلفة بالمضمون الذي يمكن أن تجسده ، أما اللغة فهي قادرة على التعبير عن أي شيء مهما يكن نوعه ان كان قادرا على تشكيل مضمون الوعي البشري. ومن ثم فليس الشعر ، كغيره من الفنون الأخرى ، مقيدا في التعبير بحيث لا يعبر إلا عن وجه جزئي معين من أوجه الروح ، بل ان مجاله هو ثراء الروح بأسرها. وهو لهذا السبب يعتبر الفن الكلي ، أو مركب الفنون الأخرى كلها ، ففي استطاعته أن يكون فنا رمزيا وجليلا كفن المعمار . ويمكن أن يعبر عن الكلي والجوهري وعن السكون والهدوء الإلهي كفن النحت . كما أنه يستطيع أن يعبر عن أهواء الفرد وعن المزاج العابر كما يفعل فن التصوير أو الرسم . وهو بالإضافة إلى ذلك قادر على التعبير عن أعمق ألوان الإنفعال العاطفي كما تفعل الموسيقى . وهو ليس مقيدا كالتصوير والرسم بلحظة واحدة من لحظات الزمان ، لكنه يستطيع أن يصور الفعل والحركة في تطورها المتتابع . وبما أنه كلي على هذا النحو فهو ليس رمزيا فقط ولا كلاسيكيا أو رومانتيكيا فحسب . لكنه هذه الفنون جميعا . وهو يوجد في كل العصور وفي جميع البلاد .

٦٩٩ — أى مضمون مهما يكن نوعه يمكن أن يكون مضمونا للشعر ، فبالغا ما بلغت قدرة العقل البشرى على التفكير — فان ذلك يمكن أن يكون موضوعا لقصيدة . ومن ثم فان التفرقة بين الشعر والنثر لا تتوقف على طبيعة المضمون ، فأى مضمون يمكن أن يكون شعرا . لكن تنشأ التفرقة من الحالة الجزئية الخاصة التي يستمد منها الشعر مادته . والكلى لا ينفصل فى الشعر إلى جزئى لكنهما يتحدان فى وحدة حية . ولا يقابل الشعر ، كما يفعل النثر ، بين القانون والظواهر ، وبين الوسيلة والغاية ، أو يجعل أحدهما تابعا للآخر . والعلم بالضرورة نثر لأنه يفصل الكلى فصلا مجردا عن تجسده ، فهو يجرد القانون من الظواهر التى تعبر عنه . أما الشعر فهو يربط بين المجرد والحسى فى وحدة واحدة . وبالتالى فان ما يميز الشعر عن النثر تمييزا حقيقيا ، وهو شرط عام لكل فن ، هو أن القصيدة وحدة عضوية أو كائن حى لا متناه هو حرية كاملة فلا يتحدد إلا بذاته فقط والقصيدة تنتشر فيها ، وتسيطر عليها ، فكرة واحـــدة أما الجوانب ، والتصويرات ، والأفكار الجزئية . . الخ فهى تستمد حياتها كلها من هذه الفكرة التى تمثل المحور المركزى للقصيدة بحيث لا تكون هذه الجوانب إلا تعبيرا عنها . ومن ثم فالشعر يتصور موضوعه من خلال المقولات اللامتناهية للفكرة الشاملة مثل : مقولة الحياة ، والكائن الحى ... الخ . أما النثر فهو يتصور موضوعه من خلال مقولات الفهم المتناهية وهى المقولات التى تتضمن الاعتماد على الآخر ، والافتقار إلى الغير ، وعدم الحرية مثل مقولة : السبب والنتيجة .. الخ . وعلى الرغم من أن التاريخ يمكن أن يعرض فى ضوء فكرة واحدة أو تصور واحد إلا أنه ليس شعرا لأنه يصور الأشياء فى حالة اعتماد على آخر وافتقار إلى الغير وعدم حرية أعنى أنه يصورها بوصفها أسبابا ونتائج .. الخ . وعلى الرغم من أن الخطابة يغمرها الإنفعال العاطفى فهى ليست شعرا ، لأن الخطبة لا يمكن أن تكون أبدا غاية فى ذاتها ، ولكنها تلقى لتخدم غاية أعلى ، كاقناع الناس

بمعتقدات معينة أو بسياسة معينة ، أو لتثقيف الناس وتنويرهم .

٧٠٠ — ويمكن أن نسوق مثلا يوضح الطريقة التي يخلف بها الشعر الفكرة المجردة في صورة حسية وبالتالي يمسك بالجانبين معا ، وهما الكلي والجزئي ، في وحدة لا تنصرم . فكلمات مثل : الشمس ، والصباح . الخ تصور الذهن معنى ما . لكن عندما ترد هذه الكلمات والعبارات في الحديث العادي فان ما تمثله أمام الذهن ليس تصويراً بلاغيا image ولكنه تصور عقلي Concept ، وربما كان ملونا تلوينا ضعيفا لكنه باهت يصعب رؤيته . ومثل هذا المضمون الذهني هو فكرة ، أو كلي ، أو تجريد . لكن عندما يقول الشاعر : « الآن عندما تستيقظ ايوس Eos (١) ، وتحلق في عنان السماء بأصابعها الوردية .. » فها هنا نجد بغير جدال نفس التجريد السابق وقد أصبح عينيا حسيا عندما غدا تصوير بلاغي واضح أمام رؤية الذهن . والمضمون السابق [لكلمة الشمس أو عبارة شروق الشمس] هو بصيغته المجردة نثر ، أما المضمون الثاني فهو بعينيته الحسية شعر .

٧٠١ — والنظم هام للشعر لنفس الأسباب التي تجعل دقات الايقاع هامة للموسيقى . فتيار الكلمات الذي يتدفق بغير ترتيب ولا نظام ، كما هي الحال في النثر ، يرد عن طريق الأوزان والبحور إلى قوانين محددة تضفي الوحدة والانسجام على الكثرة غير المحددة . والأساس الفلسفي للأوزان والبحور هو نفسه الأساس الفلسفي للدقات والايقاع في الموسيقى . (راجع فقرة ٦٩٦) . ان الإيقاع والجناس الاستهلالي يرضينا ، لأن الذات في حالة التكرار المنتظم لصوت واحد

---

(١) هي آلهة الفجر في الميثولوجيا اليونانية ، وفي الحالتين — حالة النثر السابقة وحالة الشعر الآن ، وصف لشروق الشمس [المترجم] .

الاساطير تشير إلى أن عنصر السلب ليس خارجياً عن الإله، أعنى أنه ليس مجرد ضد خارجى، ولكنه موجود ونافذ إلى جوهر الاله نفسه ، والسلب هو نفسه الآخر ، فالإله له آخر فى داخل جوفه ، وهو يسلب نفسه ، ومن ثم فالصراع والانقسام يتم داخل الاله، وذلك هو التقدم الذى يتم هنا . لقد كان للإله الزرادشتى آخر خارجاً عنه ، أما الآخر هنا ، أو الضد أو السلب ، فهو يقع داخل الكلى ذاته .

٧٣٩ — (ح) الديانة المصرية Egyptian Religion .

احتفظت الديانة المصرية بخصائص الديانة السورية لكنها طورتها . ومهمة الفلسفة هنا هى أن تصفى ركام الأساطير المضطرب وتستخرج منه العناصر الجوهرية التى تمثل بوضوح المحور المركزى للفكر الكامن داخل الدين . والإله الرئيسى فى الديانة المصرية هو « أوزريس » Osiris وهو ، مثل أدونيس ، يتضمن عنصر السلب داخل جوفه أعنى أنه هو نفسه يموت . صحيح أن السلب أو الآخر يبدو لأول وهلة وجوداً خارجياً عن « أوزريس » على نحو ما كان « أهرمان » بالنسبة « لأهورا مزدا » وهذا الآخر هو فى حالة « أوزريس » : تيفون .. Typhon[1] . وهو مبدأ الشر . لكن السلب مع ذلك يدخل إلى جوهر الاله لان أوزريس يعانى من الموت حين يذبحه تيفون . لكن أوزريس يعود إلى الظهور من جديد ويصبح بعدعودته سيداً وحاكماً لا للأحياء فحسب بل لأرواح الموتى أيضا ، وبهذه الصفة الأخيرة يصبح أوزريس قاضيا ينزل العقاب على الشر وينتصر فى النهاية على تيفون .. Typhon .

(١) من المعروف أن « ست » اله الجفاف الخبيث هو الذى قتل أوزريس اله النيل لأنه يفيض فيزيد من خصوبة الأرض ، ولقد انتقم حوريس لمقتل أبيه فغلب ست ونفاه من الأرض [المترجم] .

والنقطة الهامة هنا هي التركيز الذي تقوم به الديانة المصرية على فكرة العودة أو القيامة من جديد . فإذا كان الموت هو سلب الروح فإن القيامة هي سلب لهذا السلب ، فلقد قضى على الموت ، وها هنا نجد اللحظة الثالثة للفكرة الشاملة فنحن نجد أولا : موت الاله ، أي نجد الكلي يسلب نفسه وينقسم إلى الجزئية ، ثم يقهر الموت في المرحلة الثانية أعني أن الجزئي ينفي أو يسلب ويعود إلى الكلي .

وأخيراً يعالج الانقسام ، أو التناقض ، الذي حدث داخل فكرة الألوهية فالروح هي الكلي الذي يشطر نفسه أولا بأن يلغي نفسه ويستخرج ضده من جوفه ثم : ثانيا : — يسلب هذا السلب حين يمتص ضده في جوفه فنصل إلى وحدة مع ذاته . وموت الاله هو أولى هذه الخطوات ، وعودته هي الخطوة الثانية .

٧٤٠ — تلك هي النقاط الأساسية في الديانة المصرية ويناقش هيجل خصائص أخرى كثيرة ومتنوعة لهذه الديانة بشيء من الافاضة . ولا نستطيع هنا نشير إلا إلى نقطة واحدة فحسب . فعلى الرغم من أننا قد وصلنا إلى التصور المحدد للروح، عن طريق التحديدات التي ناقشناها الآن تواً، بحيث نستطيع لانتقال إلى ديانة الروحية، فإننا لابد أن نتذكر أننا لانزال هنا داخل دائرة الديانة الطبيعية، ومن هنا نجد تركيزاً على الجانب الطبيعي الخالص أو الجانب الحسي ، ولهذا السبب نجد أن الديانة المصرية تتسم بصفة عامة بالطابع الرمزي ، فهي تبذل جهودا مضنية في العثور على رمز حسي للمضمون الروحي . وتعتمد العبادة فيها ، بصفة رئيسية ، على تلك الأعمال الشامخة من أعمال العمارة التي ترمز إلى أسرارها ، ويرتبط بهذه الحقيقة ذاتها حقيقة أخرى هي أن تغليف الروح باطار حسي يتمثل في عبادة الحيوانات المنتشرة عند المصريين القدماء الذين عبدوا ·

السعدان (١) ، والقردة ، والقطط . ذلك لأن الحيوان هو من ناحية كائن حي ، وهو بذلك يشترك مع الروح في إحدى الصفات ، لكنه من ناحية أخرى جزء كامل من الطبيعة الحسية ، وتظهر عبادة الحيوانات في هذه المرحلة لأنها تمثل مرحلة وسطى بين الطبيعة والروح وتجمع مبادئهما معاً .

« القسم الفرعي الثاني »

« ديانة الفردية الروحية »

٧٤١ ــ رأينا لحظات فكرة الروح تظهر في الديانات الانتقالية الثلاث السابقة بطريقة متقطعة ومبعثرة . وفضلا عن ذلك فقد تصورتها هذه الديانات بطريقة رمزية حسية وهي بذلك لا تزال غارقة في ربقة الطبيعة . وسوف نعتمد الخطوة التالية في التقدم على تجميع هذه اللحظات المبعثرة في فكرة متعينة واحدة للروح ، وفي الارتفاع بالروح والسمو بها على كل تجسيد حسي ، ولهذا فسوف نرى أن الله في الديانات التي سندرسها الآن لم يعد جوهرا بل ذاتا أو روحا . فسوف نصل كما يقال بلغة العصر الحاضر إلى مرحلة الإله المشخص . لقد كانت للآلهة في المراحل السابقة من غير شك : شيفا ، أهورامزدا ، وأزوريس ، وأدنيس مظهر الأشخاص، لكنها لم تكن في الحقيقة كذلك، وإنما هي تشخيصات سطحية فحسب للمبادىء المجردة . وهكذا نجد أن « أهورمزدا » هو الخير، وأن شيفا هو التغير ، الخالق والفناء . فالوجود الأساسي الجوهري لأهورمزدا ليس هو الشخصية لأنه يمثل أساسا فكرة الخير المجردة ، والخير هو ما يمثله أهورمزدا بالضرورة ، أو تشخيص هذا المبدأ هو تشخيص شعري مجازي فحسب . وهو

---

(١) ape . القردة ذوات الذيول . [المترجم] .

إضافة زائدة للخيال . أما فى الديانات التى تأتى بعد ذلك فسوف تكون ماهية الإله ذاتها هى الشخصية وهكذا نتقدم من الجوهر إلى الروح . فالله الآن هو الروح على وجه التحديد ، ومع ذلك فكل ما تعنيه هذه العبارة لن ينكشف هنا . فلن نفهم معنى طبيعة الروح فهما كاملا حتى نصل إلى الديانة المسيحية .

٧٤٢ — لأن الجوهر فارغ ومجرد ، ولأنه يستبعد كل تناه وجزئية ويطردها من جوفه ، فإنه لذلك منفصل عن العالم ولا يدخل إليه . ومن ثم يقف الجوهر اللامتناهى فى جانب ، ويقف العالم المتناهى فى الجانب الآخر ، وتفصل بينهما هوة سحيقة . لكن لما كانت الروح هى بالضرورة الكلى العينى الذى يخرج الجزئية ، فإن آلهة هذه المرحلة التى سندرسها الآن تدخل فى قلب العالم وتلعب دوراً فى مساره . فلقد وصلنا الآن إلى آلهة ينظر إليها على أنها مؤسسة الدول وراعية للأخلاق والزواج والزراعة . . الخ . وفى حين أن الجوهر كان قوة فحسب لا يعمل وفق غايات ويخلو من الحكمة ، فاننا نجد الروح من ناحية أخرى تضع لنفسها غايات محددة . ومن هنا فإن الله الآن هو الحكمة .

٧٤٣ — وأخيراً فان هذه الديانات تعتبر بصفة عامة ديانات الحرية على الرغم من أن الديانة اليهودية تحتوى على عنصر من عناصر العبودية . فطالما أدركنا الله على أنه جوهر فلن يكون الروح البشرى سوى عرض من أعراضه ليس له الحق فى وجود مستقل يواجه الجوهر . أما الآن فالله روح ، والروح هى على وجه الدقة ذلك الكلى الذى يسمح للجزئى بأن يخرج منه ويتخذ لنفسه وجودا حرا مستقلا . وهكذا لا يفنى الجزئى فى الكلى كما هى الحال فى العرض بالنسبة للجوهر ، والفكرة الشاملة تستخرج بالفعل الجزئى ثم تعود فتلغيه وتمتصه فى جوفها ، ولكنها فى هذا الالغاء تحتفظ باستقلال الجزئى ، وبالتالى فالعقل الجزئى المتناهى له الحق فى الوجود المحدد المتعين فى هذه الديانات ، وجودا

قائما بذاته وهو إلى جانب ذلك حر . ويتفق مع هذا القول قولنا إن الحياة الدينية لم تعد تدرك على أنها الهروب من العالم والزهد والفناء فى الواحد ، وإنما على أنها الحياة الأخلاقية الايجابية ، أو الحياة فى الدولة . . الخ . لأن الأخلاق وقوانين الدولة هى قوانين الحرية التى هى نتاج الروح الحر .

٧٤٤ — (١) — الديانة اليهودية أو دين الجلال ...

Jewish Religion, or Religion of Sublimity.

من الصعب تطبيق بعض الملاحظات السابقة على الخصائص السائدة للديانة اليهودية التى لا بد أن تبدو ، من زوايا كثيرة ، مرتبطة ارتباطا قويا بديانة الجوهر . ومن الجدير بالذكر أن هيجل رغم تقديمه للديانة اليهودية هنا ، فى الجزء الخاص بفلسفة الدين ، فإنه فى القسم الخاص بفلسفة الفن قد وضع التصورات اليهودية مع الفن المصرى والهندى فى دائرة المذهب الرمزى الشرقى (فقرة ٦٦٢) . والفن الرمزى يقابل ، تقريبا ، ديانة الطبيعة ، فى حين تقابل ديانات الفردية الروحية بنفس الطريقة الفن الكلاسيكى ، ومن ثم فها هنا شىء من التناقض يمكن أن نرده إلى الطابع المولد (الهجين) للديانة اليهودية . ولا شك أن هيجل ، مع ذلك ، قد صنف الديانة اليهودية على أنها إحدى ألوان ديانة الفرديه الروحية والسبب هو تحديدها الأساسى لله بأنه شخص (١).

الله شخص ، لكن الشخصية أو الروح لم تفهم بعد بوصفها روحا عينيا يتفرع ويستخرج من داخل ذاته الجزئى ، فهو إذن مجرد . وهذا التجريد ، أو

(١) هناك تناقض مماثل بصدد حضارة الشعب الفارسى . فقد ظهرت فى فلسفة الفن فى الدائرة التى سبقت دائرة الذى أعنى بوصفها أدنى حتى من الفن الرمزى (رقم ٦٥٨) . وقد ظهرت الديانة الزرادشتية فى فلسفة الدين كمرحلة انتقال من الجوهر إلى الروح .

انعدام التمايز يعنى أن هذه الشخصية عبارة عن واحد لاينقسم . ومن ثم فالله الآن واحد ، لكنه ليس الواحد اللاشخص الهندى ولكنه شخص واحد أو يهواه ؛ وهو وحده الحقيقة المستقلة ؛ ومادام الجزئى ليس جزءاً منه فهو غير حقيقى ، وليس له وجود مستقل ، ويكمن هنا الترابط بين اليهودية وبين ديانة الجوهر) فالعالم المتناهي وجميع الاشياء الجزئية عبارة عن عدم وهى كلها تتلاشى أمامه ؛ ومع ذلك فما دام الكلى لابد أن يستخرج الجزئى من داخله بطريقة أو بأخرى ، فإن هذا الاخراج الجزئى يدرك هنا على أنه خلق العالم بواسطة يهواه . ولكن العالم المخلوق على هذا النحو عبارة عن عدم وليس له الحق فى الوجود ، أما القول بأنه موجود بالفعل فتلك نعمة وفضل من الله ، وذلك هو خير من الله ورحمة ، والقول بأن الله يسبب جميع الأشياء المتناهية ، وأنها تفنى وبالتـــالى ابرز تناهيها وعدميتها التى هى خاصيتها الجوهرية فذلك هو العدل والحق الآلهى . والله مقدس مرهوب الجانب .

٧٤٥ — لابد لله ، بوصفه روحاً ، أن يعمل وفقاً لغايات ، وتلك حكمة الله . لكن يهواه هو نفسه الحقيقة الوحيدة ، ومن ثم فالغايات المتناهية لايعترف بها ، فليس ثمة سوى هذه الغاية الوحيدة ، وكل شىء موجود ليمجد الله . وتعتمد العبادة على ذلك أيضـا . إن على الانسان أن يمجد الله وأن يعرف قدر نفسه وعدميتها . ومادام الوعى المتناهى لايستطيع أن يصمد أمام الله ، فليس له الحق فى الوجود وإنما وجوده بفضل من الله ومنة ، فهو إذن أحد هذه الأشياء المتناهية التى يسلبها ويلغيها الواحد (أو الله) ، ولهذه الأسباب كلها نجد أن موقف الانسان تجاه الله هو بالضرورة موقف

الخوف والخشية . فالله هو السيد . . Lord ، ولابد من خشية السيد . وبما أن الإنسان ليس له الحق فى الوجود فهو خادم مطيع للسيد أعنى أنه ليس حراً وأما شعب الله فهو شعب أخذت عليه عهود ومواثيق تحتم خشية الله وخدمته .

٧٤٦ — وأخيراً : مادام الله روحاً فهو يعلو ويسمو كل ما يتجسد فى الحس ويرتبط به ، وهو لا يوجد فى أية صورة حسية ، ولكنه يوجد كروح فحسب ، أو كفكر فقط ، فليس هناك تصوير لله ولا تماثيل . والتمثيل الحسى لله فى صور طبيعية ، وعمل تصويرات أو أصنـــام ، وإنما هو رجس وكفر .

٧٤٧ — (ب) — ديانة الاغريق ، أو ديانة الجمال

Religion of Beauty

لقد كان العالم المتناهى هو آخر الله . ولقد نفى الله هذا الآخر وسلبه . وما أن اتبين أن الله هو نفسه الذى يستخرج الآخر من داخل ذاته حتى يتجلى أمامنا أن هذا الآخر جزء من الله وأنه مقدس وإلهى . فالله موجود فى الطبيعة ، والطبيعة الحسية طبقاً لهذه النظرة ليست ضداً لله ، وليست خلواً من الالوهية أو من القيمة ، بل ان الله نفسه لتجلى فى الطبيعة الحسية وهو يظهر فى صور حسية ، وفى أعمال الفن الجميل ، وتلك هى وجهة نظر الديانة الاغريقية ومادام المحسوس ليس وحـــدة ولكنه أساساً تعدد ، فإن الله لابد أن يظهر هنا فى أشكال متنوعة من الفن التشكيلى . فالله الذى كان واحداً عند العبرانيين (اليهود) انقسم إلى آلهة متعددة عند الاغريق ، وهذه الآلهة روحية ، فهى شخصيات حقيقية أصيلة وليست مجرد تجسيد لمبادىء . صحيح أن زيوس Zeus

هو الجو ، وأبولو هو الشمس وبوزيدن Poseidon هو البحر . لكنها ليست تجسيدات محض لهذه العناصر ، لأنها أعلى مما لانهاية له من الجو والشمس والبحر فكل منها لها شخصية فردية حية غنية بالخصائص ومتعددة الملامح ، وليست تجسيدات لخاصية واحدة . فضلا عن أن لها خاصية بشرية ، ولهذا كانت هذه الديانة هي ديانة البشر .

وها هنا نجد أن الانسان لم يعد يسلب أو ينفى من الله ، فهو بوصفه تجليا لله له الحق فى الوجود المستقل ، ومن ثم فهو يحدد ذاته أعنى أنه حر . وتلك هى ديانة البشر الاحرار . ولم يعد الله يلغى العالم الحسى المتناهى لأنه يسكن فيه ويقيم بداخله . لقد كانت الأشياء المتناهية فى الديانة اليهودية تتلاشى أمام الله ، أما آلهة اليونان فهى موجودات صديقة ولم يعد ثمة مايدعو إلى أن يفر من أمامها، وخاصيتهم هى بالأحرى الكرم والتسامح اللامتناهيين بالنسبة للأشياء جميعاً . ولم يعد الانسان يرتعد فهو حر ، وهو روح . والآلهة أيضا أرواح ، وهى شبيهة بالإنسان، فهى بشرية ، وكريمة . وكل شيء حسن وخير . وفى استطاعة الانسان أن يستمتع بحياته ، ولهذا كانت هذه الديانة هى ديانة المرح والبهجة والمتعة ، وتتألف العبادة من الالعاب ، والاحتفالات ، والأغانى والمسرحيات والمواكب ، والانتاج الفنى . والآلهة هم مؤسسو الدولة ، وهم حماة القانون . وزيوس [كبير الآلهة] هو الالة السياسى المشرع ، اله القوانين وهو الاله السيد .

٧٤٨ — لكن لابد أن تكون هناك وحدة وراء هذه الآلهة المتعددة هى التى تجمع بينهم ، فالآلهة الكثيرة قد خرجت من تمايز الوحدة ، وهذه الوحدة نشعر بها خلفهم فى شيء من الغموض ونتلمسها فى شيء من الابهام .

لكن مادام كل مضمون موجود فى الآلهة فلا شىء ويبقى للوحدة ، ولذلك فهى فارغة ومجردة ، أو هى الرحم المظلم الذى خرجت منه الآلهة ، الذى يسيطر عليها فى النهاية ويحكمها . وهذه القوة الواحدة التى تسيطر حتى على الآلهة هى مجرد فراغ وظلام مطبق ، وهى عمياء ولا معقولة ولا يمكن إدراكها . ذلك لأن ما هو فارغ لا يمكن إدراكه . وليس هناك شىء يرتبط به يمكن معرفته . وما هو مجرد تماما لا يمكن إدراكه ، وما لا يمكن إدراكه فهو لا معقول . وهذه القوة التى تظل فى الخلف : تحكم وتسيطر بطريقة عمياء لا معقولة هى : الضرورة أو القدر Fate .

٧٤٩ — (ح) — الديانة الرومانية أو ديانة المنفعة

كثيراً ما يجمع الناس ، بطريقة سطحية ، بين ديانة اليونان والرومان فى هوية واحدة . لكن بغض النظر عن أن كثيراً من آلهة الرومان يمكن أن تتحد مع آلهة اليونان . فإن الطابع الأساسى مختلف بينهما أتم الاختلاف . لقد رأينا فى الدائرة الحالية أن الله لابد أن يعمل وفقا لغايات ، لكن الله عند العبرانيين (اليهود) لم يكن سوى غاية واحدة لا متناهية طابعها كلى وهى الله نفسه . ومن ناحية أخرى فإن آلهة اليونان تتحد مع الغايات الجزئية المتناهية المتعددة ، وتلك ضرورة تمليها كثرتهم كما يفرضها طابعهم البشرى ، فهم فى الواقع موجودات متناهية لها غايات متناهية . ولهذا نجد الآلهة « أثينا » توحد نفسها مع حياة الاثينيين وسعادتهم ، فى حين يتحد الإله « باخوس » مع أهل طيبة ، وتتحد بقية الالهة مع مواطنين جزئيين مختلفين ولقد ظهرت الديانة الرومانية نتيجة للجمع بين خصائص الديانتين اليهودية واليونانية ، فهى من هـــذه الناحية تمثل وحدتهما والمركب منهما .

فنحن نجد يهواه يشترك مع آلهة الرومان فى تحقيق غاية كلية واحدة ، ولكنه ، يشترك مع تصور اليونان فى أن هذه الغاية غاية جزئية متناهية ، وغاية بشرية ، غاية تنتمى إلى هذا العالم . وهذه الغاية الواحدة المتناهية الدنيوية تظل مع ذلك تتسع حتى تصبح كلية فى مجالها بحيث لا يمكن إلا أن تكون هى الدولة . لكنها ليست الدولة بوصفها هيئة منظمة تنظيما عقلياً وإنما هى الدولة بوصفها قوة كلية تخضع كل الشعوب لسيطرتها . ويجسد « جوبتر » هذه الفكرة . فغايته هى أن يسود الشعب الرومانى ويسيطر سيطرة كلية .

ومع ذلك فهناك كثرة من الآلهة تخدم غايات جزئية . ولا يمكن أن يعنى التوفيق بين ذلك وبين السيادة كغاية وحيدة إلا أن هذه الغايات الكثيرة تخدم الغاية الواحدة ، وأن جميع الآلهة تخدم جوبتر . لقد كانت آلهة الاغريق حرة مستقلة مرحة ، أما الآلهة الآن فقد هبطت إلى مرتبة الوسائل : فهى ليست جميلة لكنها نافعة ومفيدة . وهى تخدم غايات لا حصر لها تتفق كلها مع الغاية الواحدة للدولة . ومن هنا فإن المنفعة هى السمة السائدة فى هذا المجال . لقد كان الدين اليونانى شاعرى ، أما الدين الرومانى فهو نثرى . ولقد كانت آلهة اليونان مرحة كريمـــة سمحة أما آلهة الرومان فهى مقيدة بغايات تسعى لتحقيقها وهى لذلك بادية شاحبة قلقة . وهى تفتقر إلى الروحانية والحياة ، وهكذا تصبح كائنات لا حياة فيها حتى عند شاعر مثل « فرجيل » .

ومادام هذا الدين هو دين المنفعة فإن كل ما هو نافع ومفيد فهو مقدس . فهو فن صياغة الرتب وجعلها مقدسة وإلهية . حتى أن فورنكس Fornax

الفرن الذى يجفف فيه القمح هو الهة . وفستا Vesta هى النار التى تستخدم لخبز الخبز .

لكن الغاية الكلية هى غاية الدولة : وهى السيطرة والسيادة . فليس غريباً إذن أن تعبد القوة الحالية الفعلية التى تجسد هذه الغاية وهى الامبراطور بوصفها الهاً .

القسم الثالث

الديانة المطلقة : المسيحية

٧٥٠ — المسيحية هى الديانة المطلقة لأن مضمونها هو الحق المطلق ، فمضمونها ، فيما يرى هيجل ، يتحد مع الفلسفة الهيجلية . والمذهب الهيجلى هو الديانة المسيحية القاصرة على فئة قليلة . ورغم أن المضمون واحد فإن الصورة مختلفة . فالفلسفة تعرض المضمون المطلق فى صورة مطلقة وهى صورة الفكر الخالص . أما المسيحية فهى تعرض هذا المضمون نفسه فى صورة حسية أو فى فكر حسى أعنى على هيئة تمثل . والقول بأن المسيحية تتضمن الحقيقة المطلقة يعنى كذلك ، بالضرورة ، أنها دين الوحى أو الكشف فهى الدين الذى يكشف فيه الاله عن نفسه تماماً على ما هو عليه أعنى بوصفه روحاً عينياً ، بحيث تظهر الآن طبيعته الكاملة . وما دام هيجل قد وجد الحقيقة المكشوفة على هيئة تمثل فى معتقدات الكنيسة المسيحية وهى التثليث ، والخلق والسقوط ، والتجسيد ، والفداء ، والقيامة والصعود [أى صعود السيد المسيح] ، فإنه بالتالى لم يطق ذلك اللون من رجال اللاهوت العقلانيين الذين يحاولون أن يخففوا من هذه المعتقدات أو يؤولونها لكى تلبى حاجة الفهم ومطالبه ولكى يشبع عصر التنوير السطحى . إن هذه المعتقـــدات تحتوى على ماهية المسيحية ، وهى معتقدات صحيحة لأنها تتضمن جوهر الحقيقة وإن كانت على هيئة تمثل حسى .

٧٥١ — أما فيما يتعلق بالبرهنة على حقيقة المسيحية ، فإنها ينبغى ألا تعتمد

على المعجزات أو أية شواهد خارجية أخرى . فالمعجزة هي شيء تدرك الحواس حدوثه فهى إذن حادثة خارجية ، أما الحقيقة الروحية فهى خالدة ، وتعتمد على أساس من ذاتها فحسب دون أن تعتمد على المحسوس الخارجى ، ولا على هذه الحادثة أو تلك . وإذا جعلنا الحقيقة الروحية تعتمد على المعجزات وغيرها من الشواهد المحسوسة فإننا نهبط بها إلى مرتبة أدنى من الروحية ، فلا يهم على الاطلاق ما إذا كان الخمر قد تحول إلى خمر فى عرس « قانا »[1] . . Cana . أو ما إذا كان قد تم شفاء هذا الشخص أو ذاك ، لأن حقائق الروح مطلقة وخالدة ومستقلة عن المحسوس ، والبرهان الوحيد الذى يجب أن يوجد لابد أن يكون برهانا روحياً ، فالبرهان الوحيد للروح هو شهادة الروح على نفسها ، أما ماهى شهادة لروح هذه ، فإن ذلك قد يظهر فى عدة صور . ولكنه لا يمكن أن يظهر بين جماهير الناس إلا بصورة واحدة فقط هى صورة الوجدان ، أو الاستجابة الغريزية للروح لما هو حق ونبيل . أما فى الوعى المتحضر تماما فإن شهادة الروح سوف تصبح فكراً ، أعنى أنها ستصبح الفلسفة ذاتها . والمذهب الهيجلى كله ليس إلا برهاناً على الحقيقة هنا . وكل المجادلات التى تدور حول المعجزة انما هى مجادلات سطحية . والمحاولات التى قام بها أنصـــار بعض الأحزاب للاستخفاف بالديانة المسيحية بأن يبينوا أنها مستمدة من مصادر خارجية أعنى أنها أخذت من طقوس الوثنيين وشعائرهم ، والقول بأن التجسد ، والتثليث قد وجدا فى ديانات قديمة ، وأن « أدونيس » يشبه المسيح الذى يبعث من الموت بعد ثلاثة أيام — الخ كل هذه المحاولات انما هى محاولات سطحية ومتحللة . لأن مسألة أصل فكرة ما لا علاقة له بقيمتها ، وما دامت الفكرة من ناحية

---

(1) مدينة قديمة فى الجليل ظهرت فيها أول معجزة للمسيح بتحويله الماء إلى نبيذ فى عرس (يوحنا — الاصحاح الثانى ١ — ١١) وكذلك ٤ : ٤٦ [المترجم] .

أخرى تحاول أن تظهر فى كل مكان وأن ترى النور ، فإنه من الضرورى أن تظهر الحقيقة فى أشكال جزئية مقطعة ، وحيدة الجانب ، ومجردة ، فى الديانات القديمـــة :

٧٥٢ — التحديد الأساسى الموجود فى الديانة المسيحية هو القول بأن الله هو الروح العينى . فما تنبأت به الديانات القديمة فى شىء من الغموض ، أصبح الآن واضحاً تماماً . والروح العينى هو ، وفقا لحظات الفكرة الشاملة ، وأن (١) ـــ الكلى الذى ينشطر إلى (٢) الجزئى الذى يعود ويتحد من جديد مع الكل فى (٣) الفردى . والكلى ، بمعنى عام جداً ، هو الفكرة المنطقية . وهى تظهر فى التمثل المسيحى على هيئة الله كما هو فى ذاته قبل أن يخلق العالم . والخطوة الثانية هى أن يصبح الكلى جزئيا أعنى أن يخلق الله العالم ، أو الطبيعة بما فى ذلك الانسان إلى الحد الذى يكون فيه الانسان متناهيا وجزءاً من الطبيعة . ثم يعود الجزئى إلى الكلى فى النهاية . وتلك فيما يقول هيجل ، هى الكنيسة . وهذه الدوائر الثلاث : الله كما هو فى ذاته ، والعالم ، والكنيسة يدرسها هيجل تحت عنوان : مملكة الآب ، ومملكة الابن ، ومملكة الروح .

٧٥٣ — (أ) مملكة الآب :

وما هنا يدرس طبيعة الله كما هو فى ذاته قبل أن يخلق العالم . والله كما هو فى ذاته فكرة أو فكرة شاملة . والفكرة جوانب ثلاثة ومن ثم فلله فى ذاته جوانب ثلاثة . فالله بما أنه كلى فهو الآب ، والكلى يخرج الجزئى من ذاته أعنى أن الله الآب يخرج الله الابن ، والجزئى يعود إلى الكلى وهو بذلك يصبح الفردى أعنى أن الله هو الروح القدس . وعوامل الفكرة الثلاثة ليست ثلاثة جوانب لأن كل عامل هو الفكرة كلها . ومن ثم فالكلى ليس هو الكلى فحسب لكنه الجزئى فى الفردى كذلك . وبالمثل الجزئى هو الكل والفردى ، ولقد سبق

أن برهانا على ذلك فى المنطق (فقرة ٣١٨) . ورغم أن الفكرة تتضمن لحظات ثلاث فإنها مع ذلك فكرة واحدة لا تنقسم لأن كل لحظة هى الفكرة كلها . ويظهر ذلك فى الديانة المسيحية فى عقيدة التثليث . فالله واحد لا ينقسم ، ومع ذلك فالله ثلاثة أشخاص . ولكن الابن والروح ليسا مختلفين عن الأب لأن كلا منهما ليس جانباً لله لكنه الألوهية كلها . وهكذا نجد أن القول بأن الله ثالوث هو قول متضمن بالضرورة فى قولنا إن الله روح . لأن الوحدة العينية لهذه اللحظات الثلاث للفكرة هى بالضبط : الروح .

وإذا فهمنا دائرة الفكرة الشاملة التى شرحناها فى المنطق فسوف نفهم بالتالى فكرة التثليث . ومن ثم فإن مزاعم « العقليين » بصدد التثليث إنما هى ضد العقل ، ومزاعم بعض المتدينين الذين يزعمون أن هذه الفكرة سر مغلق عن العقل هى كلها مزاعم غير سليمة . ولا شك أن هذه الفكرة يصعب على الفهم المتناهى — الذى يسير على مبدأ الهوية — إدراكها بل أنهـا تبدو بالنسبة إليه متناقضة . أما العقل فهو وحده الذى يفهمها لأن مبدأه هو هوية الأضداد ، وهذا المبدأ هو ماهية العقلانية ذاتها .

٧٥٤ — (ب) مملكة الابن :

تنتقل الفكرة المنطقية الى الطبيعة . لكن ذلك لا يحدث بالطبع فى الزمان وإنما هو تطور منطقى خالص . وهذا الانتقال تمثله المسيحية بطريقة حسية على أنه شىء حدث ، أو أنه خلق الله العالم . ولا بد أن يظهر ذلك كما لو كان فعلا عرضيا تعسفيا لله ، وعلى أنه إما أن يكون الله قد خلق العالم أو لم يخلقه . والواقع أن هناك ضرورة منطقية هى التى جعلت الفكرة تخرج من نفسها إلى الآخر . أما خلق العالم فهو يكمن فى طبيعة الله نفسه . والقول بأن هذا العالم لابد أن يبتعد عن الله ، ثم لابد له فى النهاية أن يتصالح معه ، هذا القول يكمن

كذلك فى طبيعة الفكرة ، لكنه يعرض هنا على أنه تاريخ مقدس أو خطة الهية لحوادث التى تقع فى العالم . فالعالم هو آخر الله أو بعبارة أخرى : الكلى يسمح للجزئى أن يخرج منه وأن يكون مستقلا وحراً . ومن هنا تظهر القسمة والانفصال بين الكلى والجزئى التى تتجلى فى التباعد والاغتراب بين الله والعالم . ويتمثل هذا التباعد عند الإنسان فى فكرة السقوط على اعتبار أن الانسان جزء من الطبيعة .

فالانسان بوصفه روحا جزئية يتميز بالضرورة عن الروح الكلية التى هى الله ويبتعد عنها . فجزئيتى والتناهى الخاص بى هما على وجه الدقة عاملان يؤديان إلى أن أفقد الاتحاد مع الله . وهذا هو معنى الفكرة التى تقول أن الانسان بطبيعته شرير . وهى حقيقة أعمق جداً من النظرة الحديثة السطحية التى تقول أن الانسان بطبيعته خير . لأن الشر هو الجزئية ببساطة شديدة . وأنا أرتكب الشر حين أصر على جزئيتى وحين أتبع غاياتى الجزئية بدلا من اتحادى مع الغايات الكلية العقلية . فالانسان شرير وهو يبتعد عن الله لأنه روح جزئى متناه . ومن ثم فهما الابتعاد يكمن فى الواقع فى فكرة الانسان نفسها فهى حقيقة خالدة . لكن قصة السقوط تعرضها بالطبع على نحو ما تعرض الخلق على أنه حادث وقع .

وهذا الابتعاد يتطلب بالضرورة المصالحة والتوفيق ، فلا بد للانسان أن يعود إلى الله ، ويتم هذا التوفيق فى الفكرة الشاملة بعودة الجزئى إلى الكلى فى لحظة الفردية . أو بعبارة أخرى : العقل البشرى فى انفصاله عن الله يتحد فى الوقت نفسه مع الله ، لأننى لست عقلا جزئيا متناهيا فحسب ، ولكننى كذلك عقل كلى لا متناه . فالكلى موجود بداخلى على أنه صورى أو جوهرى وهذا التوفيق ، أو هذه الوحدة الجوهرية بين الله والانسان تظهر فى الدين فى عقيدة : التجسيد ، وموت المسيح ، وقيامته وصعوده . فالله ليس كليا مجرداً ، ولكنه يخرج إلى الجزئى ويدخل فى العالم المتناهى ويصبح حيا . وفى استطاعة الوعى

المألوف أن يجد فى شخصية المسيح التوحيد بين الله والانسان كحقيقة حسية مباشرة . لكن الله لا يصبح متناهياً فحسب وإنما يسير مع التناهى إلى أقصى مداه فيذوق الموت . وهكذا نجد أن السلب ، والآخرية ، والتناهى تشكل جانبا من جوهر الله نفسه . وذلك عنصر ضرورى فى فكرة الله بوصفه روحا .

لكنه يقوم من الموت مرة ثانية ويصعد إلى الآب ، أعنى أن الكل الذى أصبح جزئيا يعود الآن إلى نفسه . وفى هذا العمل نجد أن الجزئى الذى انشطر من الكل يصبح متحدا معه ويتم التوفيق والمصالحة . وهكذا نتغلب على التباعد بين الله والانسان .

ملحوظة حول فكرة خلود النفس : -

لم أشأ أن أقحم فى هذا الفصل أية ملاحظات حول هذه الفكرة رغم أنها تقع هنا أمثال هذه الملاحظات . لكن هيجل لم يدرسها فى أى مكان من كتبه على نحو واسع وواضح . وان نجد فقرة واضحة تماما سوى فقرة فى كتابه «محاضرات فى فلسفة الدين» الترجمة الإنجليزية ، لندن ١٨٩٥ ، المجلد الثالث ص ٥٧ . وليس مؤكدا أن هيجل كان يؤمن بخلود الروح بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة . ولقد انتهزت هذه الفرصة لكى أشير إلى رأيى الخاص وهو أن هيجل لم يؤمن بهذه الفكرة بمعناها الحرفى . فقد اعتبرها مسألة خاصة بتمثل لا تناهى الروح والقيمة المطلقة الفردية الروحية : فالخلود خاصية موجودة وحاضرة فى الروح وليس واقعة مقبلة أو حادثة آتية . ولقد عبر الشاعر «بليك Blake» عن فكرة مماثلة فى قوله :

إنك تمسك باللانهاية فى راحة يدك
وبالأزل فى ساعة من الزمان

٧٥٥ — (حـ) — مملكة الروح :

أصبح الله والانسان شيئا واحداً ، وتتمثل وحدتهما على هذا النحو : إن روح الله توجد فى الانسان ، لا الانسان بوصفه إنسانا جزئيا وإنما فى جماعة من الناس : فى الكنيسة ، فالروح القدس يوجد بالفعل فى كنيسة الله . وإذا كانت مملكة الآب هى الفكرة المنطقية ، أو هى الله قبل أن يخلق العالم ، فى حين أن مملكة الابن هى الفكرة فى الآخر أعنى هى الطبيعة ، فإن مملكة الروح بوصفها اللحظة الثالثة ، وهى لحظة الفردية ، هى وحدة اللحظتين السابقتين : لأن الكنيسة هى من ناحية روح الله الخالص ، ولكنها كذلك ، من ناحية أخرى ، موجودة وجوداً فعليا فى العالم ، فهى مملكة الله على الأرض .

الفصل الثالث

«الفلسفة»

٧٥٦ — كان مضمون الديانة المطلقة هو الحقيقة المطلقة . لكن يعيبها أنها تعرض هذه الحقيقة فى صورة العرضية أو المصادفة ، فهذه الديانة مثلا ، تعرض خلق العالم على أنه حادثة تمت بالمصادفة ، فالله يستطيع أن يخلق العالم ويستطيع ألا يخلقه . ثم هى إلى جانب ذلك تعرض التباعد أو الاقتراب بين الله والانسان ، الذى هو فى الواقع ضرورة تفرضها طبيعة الأشياء ، تعرضه على أنه واقعة عرضية كان يمكن ألا تحدث . كما أنها تعرض التوفيق والمصالحة بين الله والإنسان فى صورة قصة حادثة . ويتم علاج هذا النقص لو أننا استبدلنا بالمصادفة الضرورة وبينا أن كل ما هو موجود إنما هو وسيلة ضرورية لابراز أنه منطقى وعقلى ، أعنى أن نضفى عليه صورة الفكر العقلى الخالص . وفى هذه العملية يختفى عنصر التمثل لأن هذا التمثل هو الذى يصور العلاقات المنطقية على أنها حوادث خارجية ، وبالتالى يربطها برباط الحدوث والعرضية . وحين يحذف هذا التمثل ولا يبقى إلا الفكر الخالص وحده نجد لدينا الفلسفة التى تعطينا المضمون المطلق فى صورة مطلقة .

٧٥٧ — لكن هذه الفلسفة المطلقة لا تظهر فى العالم منذ البداية فى صورة مكتملة تماماً ، فهيجل يرى أن صورتها الكاملة انما توجد فى الفكرة الشاملة كما يمثلها مذهبه هو . وهى لا تبلغ هذا المذهب دفعة واحدة . فكما حدث فى الفن

والدين تظهر اللحظات المنفصلة أولا . والفلسفة المكتملة هى التى ترى المطلق على أنه : الفكرة Idea . وأولى اللحظات وأعظمها تجريداً لمقولة الفكرة العليا هى مقولة الوجود الخالص . وأقدم فلسفة حقيقية أصيلة هى الفلسفة الايلية التى رأت أن المطلق هو الوجود . ثم نجد أمامنا بعد ذلك هيراقليطس بمقولته الأعلى فى الصيرورة .. الخ وواضح أن هيجل يعنى بعبارة : « الحقيقة المطلقة فى صورة مطلقة » فلسفته هو الخاصة التى تتجمع فيها وتستوعب حقيقة كل الفلسفات السابقة على نحو ما تتجمع حقيقة الأديان جميعاً فى المسيحية .

٧٥٨ ـــ وعلى ذلك فهذه الفلسفة المطلقة تمثل المرحلة الأخيرة للروح المطلق. وإذا تصورنا الفلسفة على هذا النحو لوجدنا أنها معرفة المطلق لا بوصفه موضوعاً جميلاً ، كما هى الحال فى الفن ، ولا على أنه تمثل كما هى الحال فى الدين ، بل كما هو فى حقيقته أعنى على أنه الفكر ، أو بدقة أكثر على أنه الفكرة . فالفلسفة هى معرفة الفكرة نفسها لأن ما يعرف هو الفكرة ، وما يعرف ، أعنى العقل الفلسفى ، قد انفصل الآن عن الحسى . فهو فكر خالص أو هو الفكرة . ومن هنا أصبحت الفكرة ذاتا وموضوعا فى آن معا . وتطور الروح كله من أولى مراحلها كان يدفعه هذا الدافع الوحيد وهو عبور الهوة التى تفصل بين الذات والموضوع ، ولقد تم هذا العبور الآن ، وبه اكتمل تطور الروح . فالذات والموضوع الآن متحدان ، أعنى أننا وصلنا الى التوفيق المطلق بينهما . ومادامت الفكرة الآن قد اتخذت من نفسها موضوعا لها فهى ترى على ما هى عليه : أعنى بوصفها وعيا ذاتيا أو فكرة مطلقة . وتلك هى نفس النتيجة التى وصلنا إليها فى المنطق ولكن الفكرة المطلقة على نحو ما وجدناها فى نهاية المنطق كانت لاتزال مجردة بالقدر الذى يجعلها مجرد مقولة فحسب . والروح المطلق هو كذلك نفس الشيء الذى يعطى لنفسه الآن تحقيقا فعليا ، فقد انتقل من دائرة الفكرة

الخالصة ، أو دائرة المقولات إلى دائرة الوجود الفعلى . فالفلسفة هى الوجود الفعلى الفكرة . ولما كان لا بد للفكرة أن تحقق نفسها تحقيقا كاملا فى الوجود الفعلى، وهى بذلك تبلغ منتهاها ، فإن الروح الفلسفى ينظر إليه على أنه الغاية التى يصل إليها مسار العالم .

٧٥٩ — وهذه النتيجة التى انتهينا إليها تجعل هيجل يصل إلى لغز محير ما دامت تعنى أن الغاية الوحيدة للكون كله بكل ما فيه من مدارات فلكية شاسعة لا بد أن يصل فى النهاية إلى الفلسفة الهيجلية . لكن إذا ما استبدلنا بالفلسفة الهيجلية، الفلسفة الحقيقية الأخيرة النهائية على نحو مطلق (أو التى ستكون فى هذه الحالة هى العلم بكل شىء وبالتالى ستكون مثلا أعلى يصعب تحقيقه) فسوف تبدو النتيجة أقل ألغازاً . فالعقل الفلسفى الذى ينبغى أن يحيط علما بكل شىء لن يكون سوى العقل الالهى . ولن يكون ملغزاً أن نقول إن غرض الكون هو التحقق الكامل للعقل الالهى فى الوجود الفعلى . والقول بأن هيجل ينظر إلى مذهبه على أنه هو هذه المعرفة الأخيرة المطلقة قول يتضمن بغير شك عنصرا من عناصر المفارقة . لكن كل خالق لمذهب ما ، من ناحية أخرى ، لا بد أن ينظر إلى مذهبه على أنه الحقيقة ، لكنه لا جدال فى أنه حتى مع الاقتناع العميق بالحقيقة لا بد أن يتغلغل فى أى ذهن عاقل احساس عميق بالظلام الذى لا يمكن حده والذى يغلف بصيص الضوء الذى تمثله معرفتنا . وليس فى استطاعتى سوى الإيمان بأن هيجل كان يشعر بهذه الحقيقة ، وربما يرجع فشله فى عدم التعبير عنها فى كتاباته إلى مواجه الغامض الغريب أكثر مما يرتبط بنقص جوهرى فى مذهبه : وعلى كل حال فليس مفروضا علينا أن نأخذ نتيجة هيجل بمعناها الحرفى الدقيق . فإذا ما أخذناها على أنها تعنى أن العقل الفلسفى الكامل لا بد أن يكون عبارة عن اكمال لخطة الكون ، فإننى أعتقد أن تلك النتيجة ليست نتيجة لا معقولة ، ومهما يكن من شىء فلقد كانت تلك نظرية أرسطو أيضا .

٧٦٠ — وتنهى دائرة الروح المطلق المذهب الهيجلى ، فهى تبدو كما لو كانت النتيجة النهائية والأخيرة لكل تطور ، ولكنها ، وفقا للمبادىء الهيجلية ، هى الأساس المطلق أو هى البداية مطلقا . وهكذا تكون نهاية الفلسفة هى بدايتها أيضا ، وذلك ما كان يقصده هيجل بقوله إن الفلسفة دائرة مغلقة تدور حول نفسها . فنحن هنا فى نهاية مذهب الفلسفة نصل إلى الفلسفة ذاتها . وإذا ما تساءلنا: ما هى تلك الفلسفة التى وصلنا إليها لكان الجواب الوحيد الممكن هو أن نبدأ من جديد من بداية المنطق . وهكذا سرنا حتى وصلنا إلى النهاية ، وإذا أردنا تفسير هذه النهاية فإن علينا أن نعود من جديد إلى البداية ، وتلك هى الدائرة المغلقة للفلسفة ، فالمنطق الذى بدأنا منه يدرس الفكرة ، ونحن ها هنا فى نهاية فلسفة الروح نصل كذلك إلى : الفكرة : الفكرة على نحو ما تحققت الآن بالفعل ، أو كما هى موجودة فى العقل الفلسفى . وها هنا يتم مسار العالم ويكتمل: « فالفكرة الخالدة ، فى تحققها الكامل لماهيتها تشرع فى العمل على نحو أزلى ، وتستمتع بذاتها بوصفها العقل المطلق أو الروح المطلق »(١) .

---

(١) فلسفة الروح فقرة ٥٧٧ .


فهرس الكتاب


الموضوع	الصفحة

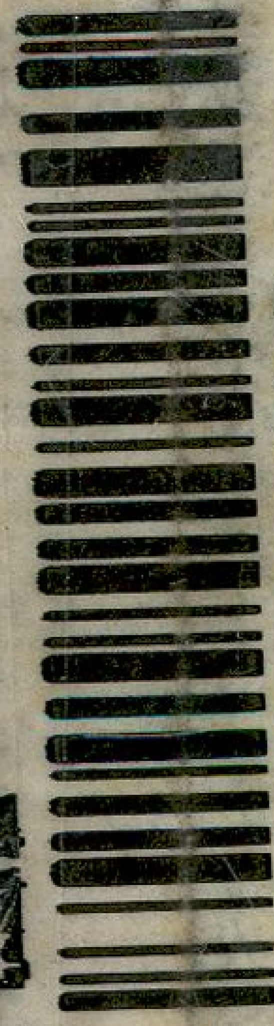
الموضوع	الصفحة

رقم الإيداع بدار الكتب
١٩٧٥/٢١٦٧

مطبعة دار نشر الثقافة
٢١ شارع كامل صدقي بالفجالة
ت ٩١١٦٠٧٦






Bibliotheca Alexandrina
03600587